

Perspectivas Etnológicas para Arqueólogos (1957-1988) *

Berta G. Ribeiro

Introdução

O presente artigo pretende resumir e analisar informações etnológicas básicas, compulsadas nas três últimas décadas, que possam oferecer subsídios a pesquisadores na área da Arqueologia. Referem-se a estudos realizados no Brasil e, eventualmente, em regiões limítrofes. Embora qualquer estudo etnológico traga, normalmente, contribuições à Arqueologia, a ênfase é colocada naqueles que focalizam tribos com pouco contato com a sociedade nacional, as quais, em função disso, conservam características que as aproximam das populações pré-colombianas, e, ainda, nos trabalhos sobre temas vinculados à Etnobiologia, Etnohistória, tecnoeconomia e arte gráfica.

Tomou-se como marco o ano de 1957, quando foi publicado o trabalho de Darcy

Ribeiro "Culturas e Línguas Indígenas do Brasil". Esse estudo, ao mesmo tempo em que historia a trajetória de 230 tribos arroladas em 1900 (reduzidas a 143, 57 anos depois), formula as prioridades na investigação etnológica e lingüística e informa sobre a expansão das frentes pioneiras (fronteiras agrícola, pastoril e extrativista) sobre os redutos indígenas. Em nossos dias, essas frentes, dotadas de tecnologia infinitamente mais avançada, se expandem sobre a Amazônia, atingindo as últimas nesgas do território brasileiro ainda invadidas e os derradeiros núcleos aborígenes autônomos.

O primeiro capítulo trata de livros e artigos-fonte preparados no Brasil e em alguns países latino-americanos que possuem populações indígenas das terras baixas, os quais constituem um instrumento de trabalho e de referência obrigatório.

* Comunicação apresentada ao Quincentenary Symposium: Americans before Columbus — Prehistoric South America, organizado por Betty J. Meggers, Smithsonian Institution, Washington, outubro de 1988. Uma versão abreviada será publicada nos Anais do Simpósio.

Consigno meus agradecimentos a Ângela Torresan, que me ajudou na pesquisa bibliográfica. A Nelly Arvelo-Jimenez sou grata pelo envio de seus trabalhos inéditos, aqui citados, e de outros materiais da Etnologia venezuelana. Estendo os mesmos agradecimentos a Nina S. Friedemann, da Colômbia, e a Carlos Mora, do Peru. E, pelo mesmo motivo, a Marco Antônio Gonçalves, da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Dedico este artigo a Betty J. Meggers, amiga sincera, a quem a Etnologia brasileira tanto deve.

Esse levantamento e os que se seguem não pretendem ser completos e exaustivos e, sim, indicadores das principais linhas de pesquisa etnológica em voga.

Com mais profundidade, abrangendo o período em foco, são abordados os seguintes tópicos:

Estudos de Etnobiologia

O estudo das estratégias adaptativas desenvolvidas pelas populações aborígenes, principalmente da Amazônia, para sobreviver em ecossistemas frágeis, sem danificá-los, ganhou grande impulso na última década. Isso se deve ao concurso de biólogos de várias especialidades que, colaborando com os antropólogos, focalizam: a classificação e o uso do solo; seleções genéticas de plantas; manejo de capoeiras e cerrado; interação homem-flora-fauna. Semelhantes estudos são cruciais para os arqueólogos, dada a precariedade da conservação de evidências materiais na floresta tropical. Assim sendo, um balanço dos estudos das fórmulas adaptativas no manejo da natureza por parte das populações aborígenes que sobrevivem contribuirá para esclarecer padrões de assentamento das que desapareceram.

A partir desses estudos foi desenvolvido o conceito de capacidade de carga (*carrying capacity*) e discutidas as hipóteses que consideram a rápida exaustão da fertilidade do solo e, sobretudo, a carência de proteínas fatores limitativos do desenvolvimento e maior sedentarização das populações indígenas. Outras hipóteses foram levantadas, tais como o manejo humano de ecossistemas, inclusive a formação das terras pretas da Amazônia (*anthroposoils*) e das chamadas "florestas culturais".

Estudos de Etnohistória

O histórico do contato intertribal e interétnico, isto é, com a sociedade nacional, está presente na maioria das monografias etnológicas publicadas no período em foco. Entretanto, vêm-se intensificando os estudos do que tem sido chamado Etnohistória, que compreende a compilação de dados históricos de tradição oral indígena, em trabalhos de campo, a interpretação histórica de enredos místicos e, sobretudo, o levantamento de dados em arquivos (diários de viajantes e naturalistas, relatórios de administradores e missionários etc.). Esses estudos focalizam: migrações, fusões

e fissões de tribos; incidência de doenças e exacerbação do faccionalismo e da guerra devido ao deslocamento de tribos umas sobre as outras, em função do avanço das frentes pioneiras. Dentro dessa temática, deu-se realce a: (a) estudos de demografia histórica, poucos mas de grande importância para os arqueólogos; e (b) estudos dos sistemas de interdependência regional, também chamados sistemas de aculturação intertribal. Pouco numerosos, estes trabalhos versam sobre sistemas de troca intertribal, tanto de bens utilitários como simbólicos, que vigoram em regiões de escassa capacidade de carga (*carrying capacity*) como mecanismos de articulação que se estendem por vastas áreas. Além do comércio, essa interação se exerceu através da guerra, de alianças matrimoniais, da participação em rituais e outras formas. Esses sistemas se renovam mediante a incorporação de novos itens de troca e de ajuda mútua.

Estudos de Tecnoeconomia e Etnoestética

A maioria das monografias etnológicas escritas no Brasil nas últimas décadas coloca ênfase na organização social, sistema de parentesco, religião e mitologia, representações simbólicas, mencionando, de forma liminar, aspectos tecnoeconômicos. Lentamente, os estudos de cultura material vão sendo reintroduzidos na temática etnológica, principalmente por etnólogos ligados a museus. Ao mesmo tempo, vêm sendo incentivados estudos de Etnoestética, que contextualizam as manifestações artísticas nas diversas esferas da cultura e, sobretudo, definem a identidade pessoal e étnica.

Um balanço desses estudos é aqui oferecido, uma vez que os artefatos tecnoeconômicos e os objetos rituais espelham estilos de vida, sendo, muitas vezes, os únicos documentos tangíveis, perpetuados mediante representações gráficas e plásticas definidas.

Etnografia de Tribos Recém-Contactadas

A implementação de grandes projetos de desenvolvimento na Amazônia brasileira, a partir dos anos 70, está devassando os últimos refúgios indígenas dessa região. Pequenas tribos, subtribos ou bandos desgarrados vêm sendo descobertos. Eles são numericamente imponderáveis mas praticamente intocados pela civilização. Embo-

ra disponhamos de um razoável número de antropólogos e de recursos, não tem sido possível acompanhar as transformações ocorridas. Um dos focos do presente levantamento é o balanço dessa "antropologia de urgência".

O presente trabalho resultou muito mais extenso do que o desejado. Em parte, isso se deve à minha incapacidade de sintetizar as postulações dos autores inventariados. Mas em grande parte, também, porque, ao invés de um catálogo de nomes e temas, tentei, sempre que possível, expor de maneira compreensiva as idéias mestras de cada autor. Disso resultou, a meu ver, menor abrangência de tópicos, porém maior densidade de informações.

Bibliografia Comentada:

Livros e Artigos-Fonte

Brasil

Além do *Handbook of South American Indians* (Steward, 1946/1950), a fonte básica para o conhecimento etnológico dos índios do Brasil, elaborada na forma de um catálogo de resenhas, é a *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*. Seus dois primeiros volumes foram preparados por Herbert Baldus e o terceiro por Thekla Hartmann. Perfazem 4.600 títulos e 178 acréscimos (reedições e omissões). O primeiro volume, divulgado em 1954, cobre as publicações arroladas por Baldus desde o século XVI até aquela data e contém 1.785 obras; o segundo, que veio à luz em 1968, tem 1.049 títulos e 62 acréscimos, perfazendo um total de 1.111 trabalhos comentados; e o terceiro, datado de 1984, cobre a literatura etnológica publicada no Brasil até 1982, contendo 1.765 títulos e 116 acréscimos, que escaparam aos levantamentos anteriores ou correspondentes a reedições.

Esses quase 2 mil trabalhos inventariados por Thekla Hartmann foram produzidos em apenas 15 anos e correspondem, aproximadamente, ao arrolamento de quatro e meio séculos feito por Baldus. Além das resenhas, a *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira* contém índices (temático, geográfico, de tribos e de autores) que facilitam enormemente a consulta. Destinada a tornar-se um instrumento de trabalho e de fomento à pesquisa, cumpriu plenamente seus objetivos. Suas aprecia-

ções ajudam a orientar o pesquisador que, na sua falta, teria de refazer o espinhoso caminho de busca e seleção percorrido pelos organizadores dessa monumental indexação bibliográfica.

Levantamentos recentes em menor escala, arrolados segundo o conteúdo básico da obra, devem-se a Seeger & Viveiros de Castro (1977), J. C. Melatti (1983) e R. Laraia (1987). O primeiro nomeado, reeditado sem acréscimos em 1980, aborda os trabalhos produzidos no campo da etnologia indígena, tão-somente, discriminando-os segundo os seguintes tópicos: (1) fontes básicas sobre os índios brasileiros; (2) o Estado e os índios; (3) a Igreja e os índios; (4) antropólogos e índios; (5) materialismo cultural; (6) organização social; (7) religião e cosmologia; (8) contato e mudança cultural. Sob esses tópicos são arrolados os principais autores e os temas básicos a que se devotaram. Tendo tomado o partido da explanação temática, com a explicitação, embora sumária, das obras mais importantes em cada área, o levantamento não se ateve a uma limitação temporal próxima à data de sua elaboração, senão que abrangeu estudos feitos "em todos os tempos" por antropólogos profissionais. Trata-se de leitura obrigatória para aqueles que, leigos ou iniciados, queiram inteirar-se da produção etnológica brasileira e das obras teóricas que a fundamentam.

Do mesmo gênero é o inventário devido a J. C. Melatti (1983), que abrange, além dos estudos etnológicos, os de Arqueologia, Linguística, Antropologia Física e Antropologia Urbana. Dos quatro últimos campos acima mencionados, o autor oferece súmulas bibliográficas mais restritas, uma vez que o seu estudo se destina a alunos de Etnologia, especificamente. Esse trabalho foi precedido por outro (Melatti, 1982), mais sumário, no qual o autor historia o desenvolvimento do ensino e da pesquisa etnológicas no Brasil, a partir de 1955, em museus e universidades, informações estas desenvolvidas de forma mais completa no inventário de 1983. Em todos os tópicos, mas principalmente no de Etnologia, o autor sistematiza o material temática e cronologicamente, a saber: (1) cronistas; (2) até os anos 30; (3) dos anos 30 aos 60; (4) a partir dos anos 60.

Melatti confere igual peso a temas como fricção interétnica, etnicidade, religião e mitologia, e às chamadas *dialectal societies*: as tribos sociologicamente mais com-

plexas do Brasil Central, pertencentes aos troncos lingüísticos Jê e Macro-Jê, que, em maior número e com maiores resultados teóricos e comparativos, ocuparam os etnólogos na década de 60. Com isso buscou-se transcender o confinamento monográfico, que isola cada estudo entre quatro paredes, para ampliar o diálogo com coisas comparáveis. O mesmo procedimento se está tentando no caso dos estudos de grupos Tupí atuais. Na verdade, os Tupí, mais do que os Jê, sofreram influências de tribos vizinhas, apresentando alguns deles, tais como os Tapirapé e Parintintín, segmentações em metades cerimoniais, grupos de idade etc. Os Tupí também não formam uma unidade na medida em que se podem distinguir adaptações regionais: da costa, dos rios, interioranos. Estes últimos seriam os grupos seminômades — Aché, do Paraguai; Sirionó, da Bolívia; Heta e Guajá, do Brasil — que teriam sido compelidos a esse modo de subsistência por vicissitudes históricas, talvez.

Os levantamentos referidos, inclusive o de Laraia, que é o mais recente, vêm acompanhados de listas bibliográficas das obras comentadas. Importantes ensaios bibliográficos que antecederam o de Seeger e Viveiros de Castro (1977) são comentados por esses autores, que também se referem aos periódicos que tratam de questões indígenas, razão pela qual não me detenho neles. Chamam a atenção, com justeza, para algumas coletâneas que reúnem artigos de grande interesse para a Etnologia brasileira e latino-americana, sobre ecologia, organização social, religião, mudança cultural, dispersos por várias publicações. Tais são as organizadas por Gross (1973), Lyon (1974) e Schaden (1972 e 1976). Mais recente é o *reader* organizado por Hartmann & Coelho (1981) em homenagem a Egon Schaden. Além de contribuições de alunos do eminente etnólogo, o livro reúne trabalhos de autores de língua alemã traduzidos por Hartmann que, de outra forma, seriam de difícil consulta. A Thekla Hartmann (1977) devemos, também, uma bibliografia comentada de cerca de cem títulos de autores alemães. E a Coe-Teixeira (1976), os comentários sobre informações de etnobotânica em obras de Etnologia.

Promovido por Lux Vidal, teve lugar, em 1982, o I Encontro Tupí. Nele foram expostos trabalhos de antropólogos que, desde meados da década de 60, possibilitaram o reinício do estudo de grupos indígenas dessa família lingüística. A publi-

cação resultante (Vidal, 1984/1985) consta de uma apresentação da organizadora, uma "bibliografia etnológica básica tupi-guarani" de Eduardo Viveiros de Castro (além de uma comunicação do mesmo a respeito do "discurso cosmogônico" dos índios Aráweté), uma "etnohistória tupi-guarani" devida a Roque Laraia, bem como um estudo lingüístico de Aryon D. Rodrigues. Os demais trabalhos são, em sua grande maioria, comunicações de pesquisas de campo junto a tribos recentemente contactadas, alguns deles já concluídos como teses de mestrado e doutorado.

Em 1987 veio à luz o *Guarani: Uma Bibliografia Etnológica*, que compreende 1.163 títulos de literatura etnológica sobre grupos dessa família lingüística, desde 1528 até o presente (cf. Meliá *et alii*, 1987). Contendo vários índices — onomástico, toponímico, cronológico e de tribos —, o trabalho de Meliá e seus companheiros permite avaliar a qualidade, volume e validade histórica da produção intelectual a respeito dos povos que outrora ocuparam boa parte do Sul do Brasil, Norte da Argentina e constituem, ainda hoje, mais da metade da população do Paraguai.

Em 1986 foram lançados — esgotando-se rapidamente — os três primeiros volumes da *Suma Etnológica Brasileira* (editada por Darcy Ribeiro, sob a coordenação de Berta G. Ribeiro), intitulados: *Etnobiologia* (vol. 1); *Tecnologia Indígena* (vol. 2); *Arte Índia* (vol. 3). Trata-se de uma edição atualizada dos artigos permanentes e insubstituíveis do *Handbook of South American Indians*, (Steward, 1946/1950), selecionados dos volumes V e VI. Dessa forma, colocou-se à disposição da comunidade científica e universitária uma compilação de documentos que dificilmente poderia ser feita, atualmente, no Brasil, enriquecida com uma profusão de registros iconográficos. *Etnobiologia* reúne trabalhos de autores consagrados, traduzidos do original, tais como Carl Sauer, C. Lévi-Strauss e R. Gilmore. A eles foram acrescidos estudos atuais que representam uma inovação de conhecimentos nos campos da etnofarmacologia, etnoagronomia, etnopedologia, etnobotânica, etnozologia e etnoecologia, produzidos por especialistas brasileiros e norte-americanos que efetuaram estudos no Brasil.

Os volumes 2 e 3 — *Tecnologia Indígena* e *Arte Índia* — reúnem os trabalhos de A. L. Kroeber, A. Métraux, L. O'Neale,

J. Cooper, G. Willey, traduzidos do *Handbook*, que encerram, de maneira global e integrada, todo o conhecimento disponível à época de sua produção sobre os respectivos temas. Esses estudos foram atualizados por especialistas brasileiros, que deram ênfase a problemas classificatórios, tipológicos, comparativos e simbólicos de determinadas categorias de artefatos e técnicas. A eles foram acrescentados estudos que não constam do *Handbook*, sobre temas tais como: a importância e o significado da pintura corporal, dos desenhos feitos espontaneamente no papel e daqueles desenvolvidos para a decoração dos trançados e de outros artefatos; a etnomusicologia e a classificação dos instrumentos musicais indígenas; a arte plumária e a classificação tipológica dos adornos plumários, bem como uma visão integrada da arte indígena. O *Dicionário do Artesanato Indígena* (1988a), de Berta G. Ribeiro, reorganiza os glossários dos volumes 2 e 3 da *Suma* e acrescenta novos, de forma a servirem de instrumento taxonômico para a descrição e a identificação de coleções etnográficas de tribos vivas. Já na segunda edição, é de se esperar que os demais volumes programados da *Suma Etnológica Brasileira — Línguas Indígenas, Etnohistória, Etnologia Comparada e Arqueologia Brasileira* — possam vir a concretizar-se.

Imensa contribuição à etnohistória e à lingüística representou a publicação do *Mapa Etnohistórico do Brasil e Países Adjacentes*, de Curt Nimuendaju (1981). Elaborado em 1943, medindo um metro por metro, na escala de 1:5.000.000, o mapa contém notações em cores e convenções gráficas para distinguir os 40 troncos lingüísticos; três caracteres tipográficos distintos para identificar os etnônimos, indicando sedes atuais e sedes abandonadas de tribos existentes e extintas; a data da documentação bibliográfica concernente a cada uma das 1.400 tribos localizadas; uma seta apontando o rumo da migração, bem como a explicitação da rede hidrográfica e das unidades políticas onde se situam os grupos. Acompanha o mapa um volume contendo observações sobre o seu uso, índice de tribos, índice bibliográfico e índices de autores, de Curt Nimuendaju. E, ainda, apresentações da obra por diversos autores.

A Aryon Dall'Igna Rodrigues (1986), principal autoridade em classificação de línguas indígenas do Brasil, deve-se o livro *Línguas Brasileiras*, que o autor considera

de divulgação mas é da maior utilidade. Para o estudo científico dessas línguas muito contribuiu, conforme acentua Ruth Monserrat no prefácio ao livro de Rodrigues, o Summer Institute of Linguistics — SIL. Apesar disso, “das cerca de 170 línguas indígenas atualmente faladas em território brasileiro, em menos de 60 foi iniciado algum tipo de estudo de natureza lingüística (aí incluídos os trabalhos do SIL). Quanto a estudos completos ou mais ou menos exaustivos, provavelmente não somam uma dúzia” (*idem*, p. 6).

Outro trabalho-fonte que merece ser citado, cobrindo principalmente as bacias do Amazonas e do Orinoco, é o de Jean Jackson (1975). Abrange o período de 1960 a 1973 e comenta ou apenas menciona 262 títulos referentes a grupos indígenas da referida área, incluindo obras gerais afins à Etnologia e a todo o espectro de temas aos quais antropólogos contemporâneos se dedicam. Sob o tópico “ecologia cultural”, Jackson comenta estudos feitos sobre o ambiente físico, o uso da terra, os padrões de subsistência, a cultura material, o comércio e a troca. Outros tópicos abordados são: organização social, onde a autora dá realce a trabalhos sobre a guerra; liderança e faccionalismo; papéis sexuais; parentesco e casamento; abordagem e método na pesquisa de organização social e sóciolingüística. No capítulo “simbologia e cosmologia” são abordadas obras que tratam de alucinógenos e xamanismo, simbolismo visual, organização dual e, finalmente, aculturação. Dignas de menção são as recompilações bibliográficas que cobrem todo o continente, citadas por Jackson, devidas a O’Leary (1963) e a Guyot (1972).

A publicação, em pleno regime militar no Brasil, do livro-denúncia de Shelton Davis (1978), *Vítimas do Milagre*, deve ter contribuído de modo decisivo para despertar a atenção dos antropólogos, missionários e leigos para a tragédia dos índios brasileiros e a destruição do ecossistema da Amazônia. O autor retoma a temática tratada por Darcy Ribeiro em *Os Índios e a Civilização* (1970) que, por sua vez, incorpora trabalhos anteriores publicados por esse autor. Nele, Ribeiro examina os efeitos dissociativos, de ordem biótica, social e cultural, que incidiram sobre as populações indígenas em contato com a civilização desde o início do século e um pouco antes. Mércio Pereira Gomes (1988), com base em uma análise histórica e etno-

lógica que recua até 1500, discute os percalços, desafios e perspectivas — sem laivos derrotistas — que se abrem às populações indígenas quanto às suas possibilidades de sobrevivência física e cultural.

Em 1980, um órgão não-governamental, o Centro Ecumênico de Documentação e Informação — CEDI, inicia, sob a direção de Carlos Alberto Ricardo, a publicação de uma série de monografias abrangendo regiões ecológico-culturais habitadas por remanescentes tribais. Cada volume é entregue a uma equipe coordenada por um antropólogo com experiência direta junto a uma ou mais tribos da área em pauta. O propósito da coletânea é oferecer um painel da história do contato das tribos focalizadas, sua localização e deslocamentos, montante populacional, tipos de assistência (missionária, oficial) que recebem, a situação atual das terras, a natureza dos conflitos resultantes da pressão sobre o território tribal, as fontes de informação, tendo em vista chamar a atenção das autoridades para a problemática indigenista.

O plano da obra é assim definido pela instituição que a edita:

“*Povos Indígenas do Brasil* é uma obra composta de 18 volumes que sistematiza os resultados de uma ampla pesquisa participante, envolvendo antropólogos, missionários, indigenistas, índios, fotógrafos, lingüistas, jornalistas, médicos e outros, sobre os povos indígenas que existem hoje no Brasil. Cada um desses volumes contém texto, fotos, iconografias, mapas, documentos, depoimentos e fontes sobre os povos existentes em cada área, que são: 1. Nordeste da Amazônia; 2. Roraima; 3. Amapá/Norte do Pará; 4. Solimões; 5. Javari; 6. Juruá/Jutaí; 7. Tapajós/Madeira; 8. Sudeste do Pará; 9. Maranhão; 10. Nordeste; 11. Acre/Purus; 12. Rondônia; 13. Oeste de Mato Grosso; 14. Parque Indígena do Xingu; 15. Leste de Mato Grosso/Goiás; 16. Leste; 17. Mato Grosso do Sul; e 18. Sul” (Ricardo, 1981, página de créditos).

Até o presente foram publicados três volumes: *Javari* (1981, vol. 5), *Amapá/Norte do Pará* (1983, vol. 3) e *Sudeste do Pará (Tocantins)* (1985, vol. 8). Em 1987 é lançado o volume *Terras Indígenas do Brasil*, projeto CEDI/Museu Nacional, dirigido por João Pacheco de Oliveira Filho,

dedicado à avaliação do reconhecimento oficial das reservas indígenas, sua situação jurídico-administrativa e as ameaças que pesam sobre a posse tribal das terras demarcadas ou não.

Tendo em vista organizar um banco de dados sobre a atuação dos antropólogos no Brasil, a Associação Brasileira de Antropologia — ABA (1988a) enviou a seus associados um questionário que indaga sobre a titulação, as instituições onde exercem suas atividades e a respectiva produção científica. O cadastro é incompleto (responderam apenas 210 antropólogos), mas permite avaliar os campos de interesse dos profissionais dessa disciplina. Estes estão indexados, no fim do volume, segundo os seguintes tópicos: antropologia econômica, antropologia da educação, antropologia física, antropologia jurídica, antropologia médica, antropologia da mulher, antropologia política, antropologia da religião, antropologia rural, antropologia urbana, antropologia visual, arqueologia, cultura material, dinâmica populacional, ecologia cultural, etnobotânica, etnoestética, etnolingüística, etnologia indígena, etnomusicologia, história da antropologia, história indígena, identidade e relações interétnicas, mito e simbolismo, movimentos sociais, nomenclatura, parentesco e família, pensamento social brasileiro, pescadores, política indigenista, populações afro-brasileiras, teoria antropológica.

Outra iniciativa da ABA, na gestão de Manuela Carneiro da Cunha, foi proceder ao inventário das teses defendidas em universidades brasileiras entre 1945 e 1987.¹ Na sua apresentação, Cunha informa que esse levantamento também é insatisfatório uma vez que não compreende a totalidade das teses e, das que foram cadastradas, a maioria carece de resumo. Entretanto, foi possível fazer um índice geográfico, por etnias e temático das mesmas. Este último é ainda mais analítico que o acima citado. A diversidade pode ser inferida pelo número de temas cadastrados, que se eleva a 317, abordados por um total de 676 teses. No que se refere à temática que nos interessa, verifica-se, mediante as referidas teses, que foram estudadas 57 tribos, elevando-se a 75 os estudos de etnologia indígena. Assuntos ligados à Arqueologia foram tratados por 36 teses, compreendendo, como nas anteriormente citadas, os níveis de mestrado e doutorado, havendo duas outras sobre arte rupestre. Cultura material indígena, etnoestética e artesanato foram objeto

de dez teses, etnohistória de duas e etnobotânica de uma apenas. Como se vê, essa temática despertou poucas vocações entre nós, universitários. Ressalte-se que as teses foram defendidas em 18 universidades, das quais sete localizam-se no Estado de São Paulo, duas na cidade do Rio de Janeiro, duas em Porto Alegre e as sete restantes nas seguintes cidades: Brasília, Santa Maria (RS), Florianópolis, Salvador, Recife, João Pessoa e Natal. E que menos de 20% dos antropólogos brasileiros estudam hoje comunidades indígenas (Laraia, 1987, p. 11).

Restaria dizer que, tal como em outros países da América do Sul, a Antropologia brasileira reflete sobre si mesma. Uma tese de mestrado, de publicação póstuma, devida a Paulo Roberto Azeredo (1986), trata da *História da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia*. Essa sociedade, que antecedeu a ABA atual, foi criada por Artur Ramos em 1941, extinguindo-se em 1949, com a morte do seu fundador. Organizado por Marisa Corrêa, é dado à luz o primeiro volume da *História da Antropologia no Brasil*, contendo depoimentos de Donald Pierson e Emilio Willems. O trabalho pretende abranger o período compreendido entre 1930 a 1960, mas certamente terá prosseguimento para as décadas seguintes. O objetivo expresso na apresentação pela autora é responder à pergunta: "além de uma antropologia feita no Brasil existe uma antropologia brasileira?" O mesmo questionamento é feito por Roberto Cardoso de Oliveira (1986), como veremos adiante. Em 1981, Mariza Peirano defende na Universidade de Harvard uma dissertação de doutorado intitulada *The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case*.

América do Sul, Exceto Brasil

A *Sociedade Antropológica da Colômbia* publica, em 1979, um volume intitulado *Bibliografía Anotada*, acompanhado de uma listagem de antropólogos (Friedemann & Arocha, 1979). A listagem, válida até maio de 1982, consta de 302 profissionais nos quatro principais ramos da disciplina: Antropologia Sócio-Cultural, Arqueologia, Antropologia Física e Lingüística. Esses ramos foram divididos em 32 subdisciplinas e estas em 72 temas com vistas à indexação das resenhas bibliográficas. Nelas também se leva em conta as áreas geográficas e os grupos estudados: índios,

camponeses, estamentos urbanos, negros etc. Cada resenha é assinada por um dos 33 colaboradores da obra. A pesquisa bibliográfica abrange apenas antropólogos colombianos ou estrangeiros radicados há mais de dez anos no país. Seu ponto de partida é 1941, quando, com a colaboração de Paul Rivet e Justus Wolfram Schottelius, tem início o cultivo da Antropologia na Colômbia. São pioneiros da Antropologia colombiana: Gregório Hernández de Alba, José de Recascens e o casal Reichel-Dolmatoff (*idem*, pp. 18-9).

Segundo Friedemann & Arocha, em seu começo, prevaleceu o "difusionismo y el funcionalismo sincrónico como escuelas de pensamiento". Em fins da década de 50 e início da de 60, enquanto a Antropologia colombiana seguia de perto as colocações da escola cultura e personalidade, Reichel-Dolmatoff interpretava seus dados empíricos com uma abordagem estruturalista. A técnica de trabalhar com um único informante, fora do seu contexto cultural, foi utilizada por outros antropólogos destacados além de Reichel-Dolmatoff (índios Desâna), como Maria Rosa de Recascens (índios Siona) (*idem*, pp. 15 e 18-9).

A introdução da "perspectiva do materialismo cultural", definida pelos referidos autores como o exame de fatores "tecnoculturais e tecnoeconômicos", ou como "enfoques evolutivos, no tienen mucho eco en la antropología colombiana" (*idem*, p. 22). Entretanto, os organizadores do volume se identificam com essa abordagem aplicada ao estudo da sociedade camponesa, aos contingentes negros e a estamentos marginais urbanos.

Friedemann & Arocha terminam sua introdução à *Bibliografía Anotada* dizendo que: "mientras en sus primeros años los antropólogos enfocaron equilibradamente el estudio de las cuatro ramas básicas de la antropología em su perspectiva tradicional, en los últimos años los estudios de antropología física y lingüística antropológica se han debilitado (...)" (*idem*, p. 30). Por último, levantam a questão da responsabilidade social da disciplina e dos seus cultores para com o objeto de estudo, e a necessidade de reverter os conhecimentos obtidos à população estudada, não só visando a melhoria de suas condições de vida, como também a construção de uma identidade cultural da nação.

A compilação de Friedemann & Arocha foi antecedida pelo trabalho de Bernal

Villa (1970), que contém "8.000 fichas bibliográficas sobre antropologia, arqueologia, lingüística, história e geografia de Colômbia, incluindo autores nacionais y extranjeros" (*idem*, p. 61), bem como obras de ciências afins. Seguidamente, os mesmos organizadores dão seqüência ao projeto de proceder a um balanço crítico da Antropologia na Colômbia, publicando o livro *Un Siglo de Investigación Social. Antropología en Colômbia* (Arocha & Friedemann, 1984). O fim último é não-somente alcançar objetivos acadêmicos mas sim reverter um quadro no que se refere, por exemplo, ao problema indígena, em que "los próprios legisladores desconocían la magnitud de los problemas enfrentados por los indígenas colombianos, y que, al haber estado encerrada en las bibliotecas especializadas, la obra de los antropólogos había tenido mínimo impacto" (*idem*, p. 3). Tratava-se, portanto, de "llevar a públicos más amplios hallazgos fundamentales de la investigación antropológica". Ao contrário do que ocorrera no trabalho anterior, de 1979, neste, ao invés de fichas bibliográficas comentadas, os organizadores reuniram uma série de artigos que dão conta da história, dos rumos e das perspectivas da Antropologia na Colômbia. A data de 1850, que justifica o título da obra, marca o início do período "formativo", quando começam as atividades da *Comisión Corográfica*. Integrada por profissionais sem formação universitária especializada, essa comissão sedimentou, junto com as crônicas do período colonial, o caminho que levaria à implantação das Ciências Sociais na Colômbia.

Muito útil é o catálogo bibliográfico de Beatriz A. Angel (1987). Como o título indica (*Viajeros y Cronistas en la Amazonia Colombiana*), trata-se de recompilação de 2.872 documentos, impressos ou não, que extravasam as fronteiras colombianas. Destaque deve ser dado às 255 fichas iconográficas em livros existentes na Biblioteca Luis Angel Arango, em Bogotá. Além de pesquisa própria, a autora valeu-se de bibliografias organizadas por outros autores.

Um esforço de autoconhecimento semelhante ao da Colômbia e do Brasil foi empreendido recentemente no Peru. Coordenada por Humberto Rodríguez Pastor, e como contribuição ao 1.º Congresso Nacional de Pesquisas em Antropologia, realizado em 1985, é dada à luz uma publicação que pretende fazer um balanço da

disciplina, do avanço alcançado e das contribuições que aportou para a explicação do passado e do presente do país. O objetivo é avaliar os 40 anos de cultivo da Antropologia no Peru, a renovação teórica experimentada nesse lapso, e as perspectivas futuras, tendo em vista a contribuição que as Ciências Sociais podem dar para explicar a trajetória de uma nação.

Atualmente, o ensino da Antropologia — que remonta ao ano de 1945 — é exercido em sete universidades. No espaço de 40 anos formaram-se cerca de mil antropólogos (Pastor, 1985, p. 186) que produziram 530 teses ligadas a assuntos focalizados pela Antropologia. Do total, 3% foram defendidas antes de 1960 e os 97% restantes de 1960 a 1982. Os temas que mais atraíram a atenção dos antropólogos foram os vinculados à problemática atual do Peru: os agrários, urbanos, de aculturação indígena, além da temática antropológica tradicional, parte dela orientada à etnologia da Amazônia. É de se notar que, além das citadas, 87 teses foram defendidas em universidades francesas e 129 em universidades norte-americanas. Destas, 56, ou seja, 43% foram orientadas por professores das universidades de Cornell, Indiana e Califórnia (*idem*, p. 192).

Isso se deve, em parte, ao fato de que, para a institucionalização da Antropologia no Peru, contribuíram etnólogos norte-americanos. Com efeito, as atividades etnológicas de cunho científico se iniciam com a chegada de Bernard Mishkin ao país, em 1938. Mishkin procede ao estudo de uma comunidade cusquenha, de que resulta seu livro *Os Quechua Contemporâneos*. Dois anos mais tarde chega Harry Tchopik, que se dedica ao estudo de comunidades próximas ao lago Titicaca. Dele resultou *The Aymara*, trabalho incluído, tal como o de Mishkin, no volume IV do *Handbook of South American Indians*, que trata dos Andes Centrais. Seguem-se outros estudos resumidos na obra editada por Julian Steward.

Em 1946, o patrono da etnologia peruana, Luís E. Valcárcel, cria o Museu da Cultura Peruana, com a ambição de tornar-se um centro de pesquisa e difusão que revele a continuidade da cultura do Peru ao longo da história. Paralelamente, Valcárcel introduz o ensino da Etnologia e de outras disciplinas do campo das Ciências Sociais na Universidade de São

Marcos, a fim de treinar especialistas nesse campo do saber.

O estudo das populações amazônicas só se inicia na década de 50, intensificando-se a partir da publicação do clássico de Stéfano Varese sobre os índios Campa (1973). A preocupação de Varese e de outros antropólogos que realizam trabalho de campo na Amazônia peruana é contribuir para a formulação de projetos que permitam defender os direitos dos grupos étnicos minoritários da selva, "concebidos, hasta entonces, como ahistóricos y marginales, cuando no realidades anacrónicas en proceso de extinción" (Camino, 1985, p. 135). A partir da segunda metade da década de 70 têm lugar estudos de ecologia cultural, centralizados no conhecimento e classificação da exuberante flora por parte das populações indígenas. A par disso, exploram-se as relações serra-selva no período colonial, as instituições e formas religiosas indígenas.

Não temos conhecimento de trabalho semelhante aos livros-fonte citados para os casos do Brasil, da Colômbia e do Peru em outros países da América Latina onde subsistem populações aborígenes portadoras de culturas adaptadas à floresta tropical.

Na Venezuela, deve-se a Erika Wagner e Walter Coppens a divulgação de listas de títulos, não comentados, sobre temas antropológicos publicados em livros e revistas, bem como das teses defendidas em universidades (cf. Wagner, 1972/1973; Wagner & Coppens, 1974/1982, esta última correspondendo à "Undécima Bibliografía Antropológica Reciente sobre Venezuela").

Ainda na Venezuela, está em curso um projeto levado a efeito pela Fundación La Salle de Ciencias Naturales, instituição privada cujo principal "papel é de mediador entre los objetivos de desarrollo económico de la sociedad envolvente y los derechos de las poblaciones indígenas" (Arvelo-Jimenez & Castillo, 1987, p. 11). Propõe-se a elaborar uma série de pequenas monografias intitulada *Los Aborígenes de Venezuela*. O primeiro volume da série, cujo editor geral é Walter Coppens (1980), intitula-se *Etnología Antigua*. Reúne duas monografias, a primeira devida a Marc de Civrieux sobre os extintos Cumanagoto, de filiação lingüística Karib, e a segunda, de autoria do casal Nancy e Robert Morley, sobre os Sáliva, de língua isolada.

Civrieux reconstitui a crônica do contato dos Cumanagoto com os colonos e

também sua cultura com base em fontes históricas. A par disso, mediante trabalho de campo, estuda a herança de origem aborígene presente nas populações rurais descendentes dos Cumanagoto que atualmente ocupam seu antigo território. Para o levantamento etnográfico, que focaliza o sistema adaptativo, associativo e ideológico, Civrieux se serve, além dos documentos históricos, dos conhecimentos que obtve na pesquisa junto aos Yekuana, também Karib falantes.

A metodologia adotada por Civrieux é fecunda e inovadora na medida em que estende uma ponte entre os sistemas sócio-culturais do passado e o prevalecente entre populações camponesas descendentes da matriz indígena. Reconhece nelas um forte substrato cultural de elementos nativos no que se refere ao nível básico de provimento da subsistência. Tais seriam: o conhecimento do meio ambiente, o sistema de cultivo segundo a técnica de derubada, queima e coivara, os produtos agrícolas e respectivo processamento, a classificação das doenças e a maneira de curá-las. E, ainda, atitudes culturais, valores, crenças e práticas religiosas.

O volume 2 — *Etnología Contemporánea* —, editado por Roberto Lizarralde e Haydée Seijas em 1983, é dedicado a oito grupos indígenas em diferentes graus de interação com a sociedade venezuelana. Seu montante populacional varia entre dez e cem pessoas, ou seja, grupos em vias de extinção, até vários milhares, neste caso, quase virgens de contatos com a civilização. A sistemática da elaboração das monografias segue uma linha semelhante à do *Handbook of South American Indians* (Steward, 1946/1950), a saber: I. Introdução, compreendendo localização, subdivisões e população, inclusive movimentos migratórios; pesquisas antropológicas, filiação lingüística e história do grupo. II. Ecologia, apresentando dados sobre *habitat*, atividades de subsistência, tecnologia e cultura material, padrões de assentamento. III. Organização social, incluindo dados sobre parentesco e alianças matrimoniais, ciclo de vida e socialização, economia, estruturas político-religiosas. IV. Mundo mágico-religioso, compreendendo cosmologia e ritos. E, finalmente, bibliografia, mapas e informação iconográfica.

Uma antologia de ensaios sobre grupos de língua Karib, com contribuições que vão desde um estudo etnohistórico sobre caribenhos das ilhas e do continente, no

período que medeia entre o século XVI e XVIII, devido a Simone Dreyfus, até um ensaio comparativo sobre estruturas de reciprocidade entre tribos quaianenses, do Brasil Central e do Noroeste do Amazonas, escrito por Joanna Overing, foi organizada por Butt Colson e Dieter Heinen (1983/1984). Outros trabalhos tratam da ampla gama de temas que mais preocupam os antropólogos contemporâneos, principalmente estrutura social, sistema de parentesco, autoridade política, nomeação, a posição social da mulher etc. A coletânea reúne comunicações revistas, apresentadas ao 44.º Congresso Internacional de Americanistas, no simpósio intitulado Carib Political and Social Organization. Essa publicação dá seqüência, como diz um dos seus editores, a um *reader* organizado por Ellen Basso (1977) sobre grupos do mesmo tronco lingüístico (Colson & Heinen, 1983/1984, p. 1).

Um estudo devido a Nelly Arvelo-Jimenez e Horácio B. Castillo (1987) apresentado a um simpósio sobre a Antropologia latino-americana, realizado em Brasília, faz o balanço e delinea as perspectivas da que se desenvolve na Venezuela. Enumera os espaços abertos à Antropologia, a partir da década de 40, pelo surgimento de centros de pesquisa, universidades, museus e publicações, bem como pelo treinamento em centros estrangeiros, principalmente norte-americanos, "quando se privilegia el relativismo cultural" (*idem*, p. 13). Fundado em 1959, o Departamento de Antropologia do Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas — IVIC cria a carreira de pesquisador e oferece cursos de pós-graduação ao nível de mestrado. Prepondera na instituição um trabalho multidisciplinar, com a colaboração entre arqueólogos, etnólogos, sociólogos, economistas, historiadores e ecólogos culturais.

Uma primeira conclusão a tirar dos casos examinados é a flagrante preocupação dos antropólogos latino-americanos contemporâneos em repensar a Antropologia que se faz nos seus países a partir da história do desenvolvimento da disciplina em cada um deles. Uma segunda conclusão é que todos sentem a necessidade de uma síntese explicativa para fenômenos comuns: a urbanização de crescentes camadas da população camponesa, desalojadas do meio rural; a invasão desordenada de um espaço considerado "livre", a Amazônia, cuja floresta e habitantes nativos são tidos como um "inimigo" a vencer para dar

passo a um pretense desenvolvimento econômico da região. Em função disso, o interesse, antes predominante, pela etnologia indígena desloca-se para o estudo de contingentes camponeses e do fenômeno urbano; ao mesmo tempo, incrementam-se pesquisas multidisciplinares de ecologia cultural. Consta-se que, apesar da forte influência das correntes teóricas dos Estados Unidos e da França, ainda prevalentes, os etnólogos latino-americanos procuram um caminho próprio, não periférico, para tratar de seu objeto de estudos, abordando-o segundo os métodos e esquemas teóricos que melhor se adaptem a cada caso.

Por último, cabe notar que, sem descurar de seus interesses acadêmicos, os antropólogos latino-americanos se sentem cada vez mais engajados na luta das populações nativas e das camadas populares por seus direitos como cidadãos. No caso dos índios, essa problemática foi levantada na primeira reunião de Barbados, em 1971, convocada pelo Conselho Mundial de Igrejas. Dela resultaram a coletânea coordenada por George Grünberg (1972) intitulada *La Situación Indígena de América del Sur* e a famosa *Declaración de Barbados: Por la Liberación del Indígena*, assinada por especialistas que se notabilizaram por suas contribuições ao indigenismo latino-americano.

A referida coletânea, que reúne ensaios sobre as populações nativas não-andinas de todos os países que as possuem, na América do Sul, oferece um quadro da situação histórica, e principalmente atual, das relações entre índios e brancos. A maioria dos artigos contém relações das tribos que sobreviviam na década de 70, sua localização e mapeamento, cômputo populacional e comentários sobre bibliografias indigenistas. Digno de nota, no caso do Brasil, é o mapa e a seleção bibliográfica que encerram o volume (cf. Santos, 1972, pp. 425-33, e Agostinho *et alii*, 1972, pp. 434-54).

Estudos de Etnobiologia

Nas duas últimas décadas, antropólogos e biólogos, mediante estudos individuais ou interdisciplinares, dedicaram-se a recuperar o patrimônio milenar de saber, classificação e manejo da natureza — principalmente da Amazônia — por parte de seus primitivos habitantes. Colocar esse conhecimento a serviço do homem, num

momento em que desponta um novo ramo da Biologia — a Biotecnologia —, pode parecer um contra-senso. Entretanto, a rápida degradação do ecossistema amazônico que se verifica em nossos dias tornou essa tarefa urgente e inadiável, por exigência, entre outros, dos próprios biotecnólogos. O esquema desses estudos foi sendo refinado e a multiplicidade de temas, métodos e técnicas que abarca pode ser inferida pela programação do 1.º Congresso Internacional de Etnobiologia, organizado e levado a efeito no Museu Goeldi, em Belém, Pará, em julho de 1988. Darrell A. Posey, organizador do congresso, estuda há dez anos a “ciência” dos Kayapó. Ao lado de uma equipe que inclui especialistas em vários ramos da Etnobiologia, implantou o primeiro núcleo dessa disciplina no Brasil.

Admitindo-se que um dos parâmetros que permite equacionar a diversidade cultural é a filiação a um tronco lingüístico, é auspicioso verificar que representantes da maioria deles foram estudados segundo uma abordagem da ecologia cultural. Vejamos alguns exemplos. Lizot (1972 e 1980) estudou os Yanomâmi, de língua isolada, sob esse aspecto. Katherine Milton (1984), depois dos Makú, também de língua isolada, está levando a cabo uma pesquisa sobre “comparative dietary ecology” entre grupos recém-contactados, que ainda conservam padrões alimentares tradicionais. Tais são: os Arara, do rio Iriri, afluente do Xingu, de língua Karib; os Parakanã, do igarapé Bom Jardim, e os Araweté do igarapé Ipixuna, também tributários do Xingu, ambos de fala Tupí, e os Mayorúna (grupo Pano) do rio Lobo, afluente do rio Javari, na fronteira com o Peru, onde são chamados Matses (cf. Milton, 1988). William Balée pesquisa há anos, sob enfoque etnobiológico, etnohistórico e arqueológico alguns grupos Tupí. Inicialmente, realizou trabalho de campo junto aos Kaapor do Maranhão. Em seguida, estendeu seu interesse aos Guajá, do mesmo estado, bem como aos Asuriní e Araweté, do médio Xingu, Sul do Pará. Robert Carneiro começou estudando os Kuikúro, de língua Karib, que pertencem ao conjunto de tribos que habitam tradicionalmente as nascentes do rio Xingu, em Mato Grosso, colocando ênfase em suas atividades agrícolas. Do mesmo ponto de vista, e na sua qualidade de caçadores, estudou os Amahuaca, de língua Pano, contrastando-os com os pescadores Kuikúro.

Janet Chernela procurou entender o substrato ecológico do modo de produção e da hierarquização social de um grupo Tukâno do Noroeste amazônico: os índios Wanâna. É importante também sua contribuição quanto ao conhecimento de variedades de mandioca por parte dessa tribo, que ascende a 137 cultivares. O ciclo econômico anual, pautado pelo ciclo constelar que, segundo os Desâna (de língua Tukâno), determina precipitações pluviométricas que regulam as atividades de pesca, de coleta de insetos comestíveis e as atividades agrícolas foi abordado num trabalho assinado por Berta G. Ribeiro e o índio Desâna Tolamân Kenhiri (1987). Dufour (1987), em trabalho fartamente documentado, demonstra que no caso de outro grupo de língua Tukâno do Noroeste amazônico a ingestão de invertebrados corresponde a 29% da dieta proteica das mulheres e 13% da dos homens. Os Wakuénai, de língua Aruak, representando, como os Wanâna e Desâna, um ecossistema do tipo oligotrófico, extremamente pobre em nutrientes, banhado por águas pretas, foram estudados por Hill & Moran (1983).

São inúmeros os trabalhos sobre a etnobiologia Kayapó, que representariam, de certo modo, os grupos Jê — e uma adaptação à savana, à floresta de galeria e floresta amazônica —, produzidos por Darrell Posey (ver, entre outros, 1986). Trabalhos específicos sobre cultivo, caça e pesca, nutrição e padrões de assentamento foram reunidos por Hames & Vickers (1983) em *Adaptive Responses of Native Amazonians*. Duas coletâneas do mesmo gênero, coordenadas por Alberto Chirif (1978 e 1979), foram publicadas no Peru. Delas e de outras publicações constam os conhecidos estudos de Berlin e Berlin (1978) sobre etnotaxonomia e problemas teóricos implícitos na nomenclatura de folk dos Aguaruna (Jívaro), bem como a análise de padrões de subsistência dos Campa (Aruak), do Peru. A coletânea mais recente, *Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies*, organizada por Posey & Balée (1989), é tida por seu apresentador, G. Prance, como das mais completas no gênero. O mesmo pode ser dito da monografia de Ph. Descola (1986) sobre os Achuar do Equador amazônico, na qual o autor analisa as relações entre uma sociedade e seu ambiente nos seus aspectos práticos e simbólicos. A par disso, inúmeras revistas especializadas têm aberto espaço para esses estudos. Entre

outras caberia citar *Economic Botany, Human Ecology, Ciência Hoje e Interciência*, as duas primeiras norte-americanas, a penúltima brasileira e a última venezuelana.

O importante a assinalar é que as limitações dos ecossistemas da Amazônia ao desenvolvimento cultural e o acerto do seu manejo por parte das populações nativas foram pioneiramente expostos por Betty Meggers (1954 e 1977). Eles despertaram a atenção de inúmeros etnólogos para fatores ambientais determinantes das configurações culturais, a exemplo do artigo de Carneiro (1961), que contesta a exatidão do solo como responsável pelo deslocamento e pequena densidade da aldeia Kuikúro. E a hipótese da escassez de proteína como causa principal dessa dispersão (Gross, 1975 e 1982). Contra-argumentando, Beckerman (1979) inventaria reservas não convencionais de proteína animal e vegetal, dentre as quais inclui os invertebrados comestíveis. Chega à conclusão de que a população amazônica, principalmente a da várzea, deve ter sido muito mais numerosa do que atestam as avaliações conservadoras geralmente aceitas.

Em um trabalho sintético, didático e abrangente, Leslie Sponsel (1986) oferece não somente uma visão completa da problemática de que trata a ecologia cultural, ou seja, dos sistemas culturais que desenvolveram estratégias de manejo dos ecossistemas em que se assentam, como expõe cada tema dessa problemática segundo a seguinte sistematização. No ecossistema, Sponsel distingue dois componentes, o abiótico, ou seja, o inorgânico, e o biótico, ou orgânico, informando como um influencia ou determina o outro. Nesses tópicos examina as diferentes hipóteses colocadas por estudos recentes que tratam da diversidade dos ecossistemas amazônicos, compreendendo terras e águas como fatores que contribuem para a diversificação das espécies e as estratégias destas na captura dos nutrientes.

Sponsel (*idem*, p. 73) define cultura como sendo um sistema — embora não o único — que adapta uma população a um dado ambiente. Num sistema cultural, discrimina três níveis: a infra-estrutura, que corresponde ao ecossistema ao qual uma população tem de adaptar-se; a estrutura, que vem a ser a organização social mediante a qual os membros de uma comunidade humana capturam e processam os recursos naturais necessários à sua subsistência e à reprodução social; e a superes-

trutura, que compreende a ideologia, as práticas mágicas, religiosas, mentais que influenciam a forma como essa população se ajusta a seu *habitat*. Os ecólogos culturais recenseados e resenhados por Sponsel dedicaram, de forma mais ou menos enfática, sua atenção a esses três aspectos das sociedades que estudaram, vistas sempre sob a ótica do substrato ambiental em que se assentam.

Baseado em estudos específicos, Sponsel aponta como uma das causas da diversidade de espécies na floresta amazônica a competição por luminosidade e nutrientes. "The forest evolved various mechanisms to act like a giant sponge to maximize the capture of nutrients and minimize their loss" (*idem*, p. 70; a respeito, ver também Hill & Moran, 1983, pp. 117-18). Um estudo citado por Sponsel, devido a Fitkau & Klinge (1973), feito na Amazônia Central, revela que a biomassa animal corresponde a apenas 0,02% da biomassa e que "(...) about 98% of the plant biomass is locked in woody tissue which is unavailable to herbivores" (*idem*, p. 71). Em função disso, cobra importância a atividade horticultora que possibilita uma interação roça/caça.

Interação Roça/Caça

Dados quantitativos referentes ao consumo de proteína animal são oferecidos por William Balée ao analisar as estratégias de caça dos índios Kaapor. Segundo os cálculos de Balée (1984, p. 223), "if the forest be more narrowly defined to exclude the streams, then, the total percentage of game animal weight which could be taken in the forest that was actually taken in garden was 29.3%". Para corroborar essa afirmativa, o autor recorre ao testemunho de Olga Linares (1976). De acordo com seus estudos efetuados no Panamá, essa autora aventa a hipótese de que a caça nas roças seria um substituto à criação de animais em tempos pré-históricos na América tropical (*idem*, p. 213).

Esses dados demonstram a importância da interação entre um ambiente criado pelo homem, mediante a prática da agricultura, e a fauna regional, cuja multiplicação o cultivo humano propicia. É o que informa Posey no seu estudo sobre os Kayapó: "Outra função dos velhos campos de cultivo (capoeiras) é atrair a caça que se alimenta das abundantes plantas baixas e folhudas. (...) A dispersão intencional

das roças e o seu remanejamento por caçadas sistemáticas expande a ação humana sobre a floresta. Criam-se, na realidade, vastos 'acmpos de caça' próximos a concentrações humanas" (Posey, 1986, p. 175).

Um estudo sobre manejo de capoeiras entre os índios Bora, do Peru, dirigido por W. M. Denevan e C. Padoch (1990), está chegando às evidências registradas pelo projeto Kayapó. Em nota preliminar, o geógrafo John Treacy, membro da referida equipe, mostra que os Bora utilizam um método semelhante ao dos Kayapó no manejo e reconstituição da floresta secundária em antigas capoeiras. Os Bora transplantam espécies silvestres para vários fins: alimento, medicina, madeiras para construção e para lenha, matéria-prima para manufaturas e plantas utilitárias (cipós para amarelos, por exemplo) (Treacy, 1982, p. 16). Dentre as fruteiras, o autor cita as seguintes: palmeira pupunha (*Bactris* sp.), uvilha (*Pourouma cecropiaefolia*), umari (*Poraqueiba* sp.), caimito (*Chrysophyllum caimito*), ingá (*Inga edulis*) (*idem*, p. 15). Treacy, da mesma forma que Posey, refuta a idéia de que a agricultura itinerante utiliza o solo apenas durante dois ou três anos. Ao contrário, demonstra que essa prática "evolves into an agroforestry system during the latter period of the cropping cycle, and during early of forest fallow. In essence, the stages progress from manioc garden, to mixed manioc-fruit garden, to residual fruit orchard, to high forest" (*idem*, p. 16). Isto se dá porque as fruteiras não competem com as outras espécies, de crescimento secundário, por luminosidade e nutrientes. O crescimento de macega (*weeds*) é permitido a fim de propiciar novas queimadas, uma vez que as cinzas fertilizam a terra e afastam as pragas. A propósito dessas práticas, Sponsel (1986, p. 77) comenta: "while agroforestry is a new research frontier for Western science, it is an ancient practice among indigenes".

Resultado assinalável das pesquisas de Posey entre os Kayapó é o levantamento da hipótese de que haveria uma categoria intermediária entre plantas domesticadas e silvestres, a de plantas semidomesticadas. Trata-se do transplante de espécies úteis a trilhas abertas na mata, a clareiras naturais ou a campos e cerrados. Posey, citando Terence Turner, menciona as longas caminhadas que os Kayapó empreendiam na estação seca. Antigamente, essas andanças atingiam as "fronteiras orientais

e ocidentais dos rios Tocantins e Araguaia e entre os limites norte e sul do planalto central e do rio Amazonas" (Posey, 1986, p. 177).

"Durante essas longas marchas, os índios não levam provisões e utensílios devido a seu volume e peso. Contudo, a alimentação de 150 a 200 indivíduos não pode ser deixada ao acaso. Para esse efeito, são coletadas e transplantadas plantas para locais junto a trilhas e acampamentos, produzindo-se, artificialmente, 'campos na floresta'. Esses nichos colocam à disposição dos caminhantes e dos que os sucederam todo o necessário à vida: alimentos, água, produtos de limpeza, óleos corporais e capilares, repelentes de insetos, folhas para trançados, material para a construção de casas e, particularmente, plantas de uso medicinal" (*idem, ibidem*).

Estudos ecológicos têm mostrado que, tanto os grupos da mata, como os Tapirapé, do tronco Tupí-Guaraní, como os do Planalto Central do Brasil, os Macro-Jê, exploram mais de um habitat: em ambos os casos, a floresta de galeria, para a atividade horticultora; a savana, para a caça e o rio e lagoas para a pesca. Demonstram também que as atividades econômicas tanto dos grupos da floresta como dos da savana são sazonais. Essa característica, peculiar aos "treck people" como os Kayapó, foi registrada entre os Tapirapé. Wagley (1988, p. 72) classifica as atividades econômicas dos Tapirapé segundo uma escala hierárquica, dizendo que são, em primeiro lugar, horticultores, em segundo, caçadores e pescadores e, por último, coletores.

Jean Jackson (1975, p. 312) chama a atenção para o fato de que a distinção entre caçadores e coletores, de um lado, e horticultores, do outro, não tem razão de ser no caso das terras baixas da América do Sul, sobretudo nos nossos dias. Existem relações constantes entre ambos, seja mediante troca, interação hierárquica dominação-subordinação e outras formas de conjunção econômica e simbólica. É o caso dos Makú, índios da floresta, que trocam proteína por carboidratos com os índios do rio, os grupos de língua Tukano. Embora os Makú cultivem, atualmente, mandioca amarga (*Manihot esculenta*), estabeleceu-se um sistema de simbiose assimétrica que persiste até hoje (observação

peçoal e Milton, 1984, p. 9). Os Makú trocam com os ribeirinhos Tukâno produtos silvestres, cestos e serviços por produtos cultivados.

A diversidade ecológica dos campos e cerrados e a adaptação a esses ecossistemas por parte dos Kayapó foram estudadas por Posey. Nas vizinhanças da aldeia Gorotire encontram-se "ilhas de floresta" em pleno cerrado. Segundo Anthony Anderson, citado por Posey (1986, p. 182), "aproximadamente 60% das plantas recolhidas em 10 'ilhas de floresta' haviam sido plantadas pelos índios". Para a construção dessas "ilhas", chamadas *apêtê*² pelos Kayapó, preparam-se pilhas de galhos e troncos, deixados apodrecer. Socados e transferidos a depressões do terreno, que retêm a água das chuvas, esses adubos naturais são misturados com terra de cupinzeiro (*Naucitermes* sp.) e com formigueiro esmagado de *Azteca* sp. Formigas e cupins vivos são incluídos na combinação para que, lutando entre si, deixem em paz os brotos. "Os montes de terra que daí resultam, denominados *apêt-nu*, medem geralmente um a dois metros de diâmetro e 50 e 60 cm de profundidade" (Posey, 1986, p. 182). As formigas usadas para fertilizar os *apêtê* têm outra utilidade, segundo os Kayapó: seu forte odor rechaça as saúvas cortadeiras (*idem*, p. 184).

Capacidade de Carga, Antroposolos e Florestas Culturais

Nas três últimas décadas multiplicaram-se em número e qualidade os estudos de ecologia cultural de populações amazônicas. Foram testadas hipóteses limitativas do desenvolvimento da região, devido à fragilidade do ecossistema amazônico: solos oligotróficos no Noroeste (Hill & Moran, 1983, p. 118), 10% de terras férteis apenas na várzea; áreas de igapós, caatingas e manguezais inaptas para a agricultura; pequena disponibilidade de proteína animal, devido à rarefação da fauna em número de indivíduos da mesma espécie e sua dispersão por amplos territórios, bem como a competição com outros predadores além dos humanos.

Elaborou-se, assim, o conceito de capacidade de carga (*carrying capacity*), ou seja, o máximo de densidade populacional que o meio ambiente pode sustentar, levada em conta uma dada tecnologia. Esse fator determinaria o tamanho e a estabilidade das comunidades e, em fun-

ção disso, sua relativa complexidade cultural. Um bom exemplo dessa abordagem, que trata da produtividade em terras da floresta tropical, relação entre cultivo itinerante e produtividade e suas implicações para a densidade populacional e padrões de assentamento, é o trabalho editado por Wilbert (1961). Hipóteses mais arrojadas, como a de solos antropogênicos (*anthroposoils*), de agroflorestamento, levantadas por Smith (1980) e Balée (1987 e 1988a), ainda exigem maiores investigações na chamada "terra preta dos índios" na Amazônia, que seria produzida por ação humana, a exemplo do que ocorre nos "quintais" das aldeias e dos *apêtê* Kayapó já referidos.

Em um trabalho intitulado "Cultural Forest of the Amazon", Balée (1987) atribui à manipulação da floresta por populações extintas o perfil com que hoje se apresenta. Afirma que, "in a sense, the distinctive profiles of such forests can be thought of as archaeological artifacts, not unlike stone tools and potsherds, since they give us a window into the Amazonian past" (*idem*, p. 12).

Para justificar essa assertiva oferece as seguintes evidências. No caso dos Guajá, do extremo oriental da Hiléia, que retiram grande parte de sua dieta proteica da polpa e da semente oleagínosa da palmeira babaçu (*Orbygnia phalerata* Mart.), Balée sugere que as concentrações dessas plantas podem ter sido o resultado da atividade dos horticultores Kaapor, que anteriormente ocupavam a área (*idem*, pp. 12-3).

Outro exemplo citado por Balée, proveniente de sua experiência pessoal em trabalho de campo junto aos Araweté e Asuriní, do médio Xingu, indica que ambos os grupos estão alojados sobre estabelecimentos pré-históricos. Na superfície do solo, ou à pequena profundidade, encontram-se cacos de cerâmica e machados de pedra. "The potsherds are of the Tupi-Guarani tradition yet unlike modern Araweté pottery. So long forgotten are the cultures that produced these potsherds that the Araweté believe the remnants are of devine origin" (*idem*, p. 14). Esses artefatos são encontrados "in the distinctive, highly fertile 'Indian black earth'", a qual, segundo o geógrafo Nigel Smith, citado por Balée, resulta da acumulação de "small home fires and long accumulation of organic, waste products, such as game-animal and fish bones, and human

excreta". Acrescenta que: "If Nigel Smith is correct in estimating that one-quarter inch of Indian black earth is formed in ten years of continuous human occupation, then the present small site of the Araweté, with its 1,5 inches of black earth was inhabited by other Indians for more than 600 years!" (*idem, ibidem*).

Justamente nessas manchas de terra preta é que os Araweté plantam milho, base de sua dieta em carboidratos. No território Araweté, assim como no dos Asuriní, Balée encontrou que "out of the ten dominant tree species, from these inventories, tree are babassu, ingá and 'wild' cacao. Brazil nuts trees are highly dominant only on the Araweté plot" (*idem, ibidem*). Essas espécies arbóricolas são encontradas nas "vine forests" e não na floresta primária. A propósito, comenta: "Palms, Brazil nut trees, inga species and 'wild' cacao would not have been among the dominant species in these forests" (*idem, ibidem*), referindo-se às florestas primárias. Sua presença nas "vine forests" só poderia ser explicada pelo remanejo agrícola da floresta primária por parte de sucessivas populações pré e pós-colombianas.

As "florestas culturais" — assim denominadas por Balée — dos Asuriní e Araweté estão ameaçadas pela projetada hidrelétrica do Xingu, que inundará 6 mil km de terras da bacia do rio Xingu. As dos Guajá — dos quais alguns bandos permanecem sem contato com a sociedade nacional — correm o mesmo risco, devido às atividades mineradoras, madeireiras e agropecuárias, cada vez mais intensas no seu território, ainda não demarcado e continuamente invadido.

Num artigo posterior, Balée (1988b) acrescenta mais dados à discussão anteriormente citada ao tratar da "Indigenous Adaptation to Amazonian Palm Forests". Enumera várias espécies de palmeiras, principalmente o babaçu que, segundo cálculos efetuados, ocupa 5,9% (196.370 km²) da Amazônia brasileira. Por estarem associados a sítios arqueológicos, Balée considera as concentrações de babaçu como sendo "residue of other cultures, some of which have long been extinct" (*idem, p. 47*). Da mesma natureza seriam, segundo ele, as concentrações de miriti (*Mauritia flexuosa* L.) encontradas nos tesos pré-históricos da ilha de Marajó (Meggers & Evans, 1957), na costa atlântica do Pará; em floresta secundária no território dos

Kaapor e Guajá e, de acordo com Wessels Boer, em assentamentos humanos no Suriname. Esse último autor, segundo Balée (1988b, p. 47) afirma que a espécie *Astrocaryum vulgare* "is never encountered in primary forest and that it indicates previous human settlement in Suriname".

Balée sugere existir uma clara associação entre "terra preta dos índios" e concentrações de palmeiras, sempre que essas áreas não tenham sido remanejadas por populações adventícias. É o caso da *Acrocomia* sp. (mucajá) que o botânico J. Huber, em trabalho publicado em 1900, "described it as being semi-domesticated" (*idem, p. 48*).

Os Guajá, qualificados por Balée como "one of the last foraging (non-agricultural) peoples of South America" (*idem, ibidem*), que se deslocam em bandos de cinco a quinze pessoas em território coberto por floresta primária, acampam sempre "in enclaves of babassu palm forest" (*idem, p. 50*). Essa palmeira lhes oferece a base da alimentação proteica (da polpa produzem uma farinha) além da cobertura de suas casas. As mesmas observações valem, em parte, para os Asuriní e Araweté. Além da referida utilização, registrada em épocas de grande carência alimentar, Balée verificou que os "Araweté raise *Pachymerus nucleorum* beetle grube in rotting babassu fruit in their houses" (*idem, p. 51*). Os Asuriní, que hoje empregam o óleo de babaçu como repelente de insetos, dependeram do mesocarpo e da amêndoa quando, derrotados nas escaramuças com os Araweté, foram compelidos a migrar do igarapé Ipixuna ao igarapé Ipiaçava, afluentes do médio Xingu. Durante essa migração, ficaram privados de cultivar, tal como continuam até hoje os Guajá, por pressão dos Kaapor (*idem, pp. 51-2*).

O autor conclui que a noção vigente de que as populações indígenas da Amazônia estão adaptadas à floresta primária deve ser invertida, admitindo-se que a referida adaptação é exercida em relação a agreflorestamento devido ao manejo da natureza por povos extintos (*idem, p. 52*).³

Ecossistemas e Demografia

Num recente simpósio interdisciplinar intitulado *Homem e Natureza na Amazônia*, realizado pela Universidade de Tübingen, na Alemanha, Erwin Frank (1987) colocou a velha questão: como explicar o

não desenvolvimento das tribos da Hiléia? O autor reconhece que, no século XVI, existiam "cacicatos" — conforme atesta o estudo etnohistórico de David Sweet (1974) — entre os Cocama, Omagua, Yurimagua e outros. Essas sociedades tiveram um "alto nível de desarrollo político-social, con integración jerárquica de sus poblaciones de unas diez mil personas y más, con poblaciones permanentes en dimensiones de ciudades y una producción artesanal parecida en ciertos aspectos a la de las civilizaciones andinas y meso-americanas" (Frank, 1987, p. 110). A existência desses cacicatos torna mais desafiante ainda o contraste com os pequenos aglomerados de não mais de cem indivíduos que constituíam o grosso dos habitantes da Amazônia. Frank indaga como puderam resistir à pressão integrativa dos cacicatos, esses pequenos grupos independentes? Isso se explica, segundo o autor, por dirigir-se a expansão dos cacicatos linearmente, sobre a várzea que beira os grandes rios de águas brancas, aprofundando-se apenas alguns quilômetros terra adentro (*idem*, p. 111). Aí viviam e continuam vivendo os grupos interfluviais.

A adaptação aos dois grandes sistemas ecológicos da Amazônia — várzea e terra firme — seria o fator determinante do tamanho da população e da complexidade social e cultural em cada caso. Esse argumento foi levantado pioneiramente, em 1954, por Betty Meggers, escreve Frank (*idem, ibidem*). Os estudos etnológicos efetuados mostram que os povos de terra firme agrupavam-se em aldeias de cerca de cem pessoas e sua densidade populacional mal chegava a um habitante por km². A característica principal dessas microrregiões seria a auto-suficiência ao nível do grupo doméstico, a não-acumulação de alimentos ou bens, e a ausência de chefias centralizadas. Tudo isso, aliado a um seminomadismo que os tornava relativamente autóctones. Frank acredita que este não é um modelo recente, senão que prevaleceu por centenas de anos, antes do impacto europeu (*idem*, p. 112). A explicação para essa inércia e estagnação seria, segundo ele, a adequação desse modelo econômico às necessidades dessas populações, ao menos aos desejos de seus membros masculinos. Mas semelhante modelo igualitário só podia vingar junto a populações diminutas. A "dinâmica centrífuga" leva à cissiparidade cada vez que ocorrem litígios internos, devido à falta de uma auto-

ridade central hierarquicamente acatada. Ocorre então a fissão e a busca de novos espaços abertos à atividade econômica.

O contrário teria ocorrido no caso dos povos da várzea. Compelidos a "renunciar a su autonomía personal y local y a optar por la estratificación social", só podiam resolver "los conflictos inter e intralocales" pela obediência a uma autoridade que tomava decisões "en nombre del bienestar comun y de la paz interna" (*idem*, p. 113).

É de se perguntar, diz Frank, por que os cacicatos não resolveram sua pressão demográfica migrando para a terra firme? E, inversamente, de que maneira os habitantes da terra firme enfrentaram o aumento de sua população? Para responder essas indagações, Frank recorre a Denevan (1976), autor que, a seu juízo, fundamentou com dados arqueológicos, etnohistóricos e etnográficos suas avaliações sobre a população amazônica em 1492. Denevan calcula em cerca de 3,7 milhões os habitantes que ocupariam uma extensão territorial de seis milhões e 600 mil km² àquela época.⁴ Frank recorda que Denevan divide a Hiléia em três macroecossistemas: a várzea (100 mil km² com um milhão e 500 mil habitantes, o que dá 14,6 h/km²); a terra firme amazônica (exceto o Leste do Peru e da Bolívia), com 5 milhões de km² e uma densidade de 0,2 h/km², correspondendo a cerca de um milhão de pessoas; e, finalmente, o Nordeste da Bolívia e Leste do Peru, com quase 1,5 milhão de km², tendo uma densidade de 0,8 h/km², para uma população de aproximadamente 1,2 milhão de pessoas (Frank, 1987, pp. 113-4). Esses cálculos denunciam que, excluída esta última, "el 60% de la población indígena de la Amazonía antes de 1492 vivía en el 2% del área, la población se dispersó de unos 5 km² para cada persona" (*idem, ibidem*).

Mediante um simples cálculo, Frank demonstra que a uma taxa de crescimento de 2%, uma população de mil pessoas levaria 500 anos para atingir um milhão. Considerando-se que a terra firme amazônica vem sendo comprovadamente habitada há pelo menos 3 mil anos, ela deveria alcançar uma densidade ao menos comparável à da várzea, mesmo com um incremento relativamente baixo de 1%. Apesar das epidemias e outros percalços, argumenta Frank, o crescimento atual chega a 4% ao ano para grupos amazônicos estudados. A conclusão é óbvia: a taxa de crescimento seria zero ou próxima de

zero para a maior parte das populações amazônicas de terra firme, ao longo de sua história (*idem*, p. 114).

Segundo o autor, a explicação do fenômeno é crucial para se entender a diferença entre os dois modelos: o da várzea e o da terra firme. Os fatores responsáveis por esse estancamento seriam culturais: contraceptivos, tabus sexuais, longos períodos de aleitamento, métodos esses ainda hoje empregados para limitar o número de nascimentos. Além desses, Frank enumera fatores culturais e naturais para provocar a morte: aborto, infanticídio e matança de jovens (a dos velhos não altera o potencial de incremento); e, ainda, a fome, a má nutrição, as doenças e os acidentes.

Sabe-se que a baixa fertilidade do solo amazônico de terra firme obriga a contínuos deslocamentos, tanto de índios quanto de mestiços. Em vista disso, a primeira *indagação levantada por Frank* é se a terra agriculturável disponível tinha capacidade de carga para a densidade assinalada. O autor verifica que cada unidade familiar deveria contar, dentro das disponibilidades apontadas, com cerca de 40 hectares para cultivo. Argumenta que, em nossos dias, apenas um hectare plantado pode alimentar uma família com quatro dependentes do agricultor. Admite que esse cálculo é conservador. Na verdade, haveria disponibilidade de terra à razão de 220 ha. por família e, passado um ano de cultivo, o lote poderia ficar de pousio durante 40 anos, tempo mais que suficiente para sua completa recuperação (*idem*, p. 116).

Frank usa como argumento o exemplo de uma população indígena por ele estudada no oriente peruano em 1980-1981. Neste caso concreto, o grupo desdenhou 90% do seu território para as lides agrícolas, utilizando apenas dois tipos de solo de excepcional fertilidade. Nesse exemplo, a tribo corria realmente o risco de esgotar o terreno propício à agricultura. Talvez em função disso praticou, até há bem pouco tempo, normas culturais tendentes a manter a população estacionária. Mas em seguida o autor pergunta: "Es que los Uni inventaron y mantuvieron estas prácticas para permitirse su selectividad en sus áreas de cultivo o es que practicaron esta su selectividad por el simple hecho de ser tan pocos?" (*idem*, pp. 116-7).

Outra causa aventada por Frank seriam as doenças endêmicas na Amazônia, como

os parasitas intestinais e a mortalidade de parturientes e bebês por falta de cuidados higiênicos. Contudo, adverte que esses males também afetavam habitantes da várzea que, não obstante, exibiram uma densidade populacional comparável à da Idade Média européia (*idem*, p. 117). Por outro lado, se as doenças reduzissem drasticamente a população, não haveria necessidade de desenvolver tantas práticas contencionistas. Muito pelo contrário, haveria que incrementar os nascimentos para evitar a extinção do grupo (*idem, ibidem*).

Um último fator "natural" assinalado por Frank é a "má alimentação" em termos quantitativos e qualitativos. Do ponto de vista quantitativo, comprova-se por uma infinidade de estudos que não há (nem houve, provavelmente) carência alimentar, dado o vigor físico exibido pelas populações aborígenes. Qualitativamente, porém, desde a década de 70 alega-se que a escassez dos dez aminoácidos essenciais seria responsável pela limitação do potencial evolutivo e demográfico das populações indígenas da terra firme. O fator protéico, escasso na terra firme, foi o grande argumento levantado por Gross (1975 e 1982) em favor dessa tese. A carência protéica, responsável pela estagnação na terra firme, contrasta com o desenvolvimento da várzea, onde uma abundante fauna aquática supria essa necessidade. Quanto aos carboidratos, seriam suficientes para ambas as áreas, fornecidos, nos dois casos, pela mandioca. Com efeito, afastado dos grandes rios e condicionado a suprir suas necessidades proteicas mediante a caça, o indígena da terra firme, embora invista muito tempo nessa atividade, só supre com ela 15% de sua dieta alimentar (Frank, 1987, p. 118).

Dados etnográficos recentes demonstram que as populações amazônicas da terra firme nunca foram exclusivamente caçadoras e coletoras. A base da alimentação teria sido a mandioca e outros produtos da roça, suplementados por proteína. A rarefação da caça, em espécies e nas de maior peso, sua movimentação ou exaustão quando superexplorada, determinaram o constante deslocamento dos pequenos grupos de terra firme. Com isso, ao contrário do que ocorreu com os habitantes da várzea, estruturaram-se em pequenos bandos, sem qualquer organização superordenada hierarquicamente.

Depois de ocupar toda a Hiléia, essas populações foram compelidas a desenvol-

ver padrões de contenção demográfica, vigentes até hoje. A alternativa seria abster-se de alimento protéico em quantidade razoável. Adotar as referidas práticas de contenção da expansão populacional foi a opção assumida, talvez inconscientemente (*idem*, p. 119).

Frank encerra seu ensaio declarando-se partidário da "hipótese proteína". Aos que a combatem, argumentando que não se observa, na atualidade, doença carencial protéica entre as populações indígenas da terra firme, ele responde que isso vem a ser uma prova do êxito das medidas culturais contraceptivas adotadas. E àqueles que reclamam da transferência de modelos biológicos das ciências naturais para as ciências sociais, alegando que se trata de uma causalidade circular, responde que "toda la argumentación biológica en relación a la 'adaptación' también lo es" (*idem*, p. 121).

O estudo de Stocks (1983) reforça os argumentos de Frank. Aludindo aos cálculos de Denevan (1976) sobre a capacidade de carga em *habitats* de várzea — oito pessoas por km² —, afirma que no caso dos Cocamilla, do Peru, habitantes do rio Huallaga, e que exploram a pesca de várzea dos lagos desse rio, a capacidade de carga chega a não menos de 170 pessoas por km² de superfície de lago (Stocks, 1983, p. 265). O autor levanta a hipótese de que pode ter havido "thousands of natives living on varzea lakes that were not visible from the rivers who have never even guessed at by the early explorers, a point also recently made by Beckerman (1979)" (*idem, ibidem*). A produção de peixe do lago alcança a média de 17,6 ton./métricas/km², o que corresponde a mais de três vezes a do rio Xingu (*idem*, p. 264).

Além dos fatores assinalados, outros são levados em conta para os deslocamentos de roças e aldeias: invasão de ervas daninhas, infestação de baratas e outras pestes, a distância crescente entre aldeia e roça, e também fatores sociais tais como doença, morte e conseqüente excesso de enterramento dentro das malocas (Wagley, 1988, p. 105), acusações de feitiçaria, proximidade de inimigos etc.

Em trabalho intitulado "The Ecology of Ancient Tupí Warfare", William Balée (1984b, p. 248) procura demonstrar que "certain faunal resources of the ocean, as well as the fertile coastal forests, represented the spoils and stakes of pre-Colombian

warfare". Esta seria também a razão pela qual os Tupinambá e outros grupos de língua Tupí expulsaram os não-Tupí (ou Tapuia) do litoral (*idem*, p. 249). As guerras entre grupos costeiros são explicadas por Balée pelas tentativas de acesso ao peixe parati (*Mugil brasiliensis*) durante suas piracemas anuais, desovas estas ocorridas nas desembocaduras dos rios que vertem suas águas no oceano. Peixe moqueado e pisado no pilão seria um item do comércio intertribal no período pré-colombiano entre grupos litorâneos e interiores, sucedâneo da guerra (*idem*, pp. 258-9).

Na abalizada opinião de Nimuendaju (1946, p. 2), as diversas tribos Timbira, do tronco Jê, nunca habitaram as costas inundáveis do Maranhão. Entretanto, as divisões setentrionais desse conjunto de tribos ocupavam, antigamente, a região dos lagos, rica em peixes, que bordeja ambas as margens dos rios Pindaré, Grajaú e Mearim. Apesar disso, "the true home of the Timbira people lies in the arid steppe; only there — not in the primeval Amazonian forests — was it possible for the peculiar Timbira culture to evolve" (*idem, ibidem*). O vasto território ocupado pelos grupos Timbira foi sendo paulatinamente invadido e reduzido por representantes da sociedade nacional vindos de todas as direções. No processo, dos 15 grupos conhecidos quando do primeiro contato, restam cinco. Remanescentes dos outros dez foram incorporados aos grupos sobreviventes.

Tecnologia de Subsistência e Padrões de Assentamento

No que diz respeito à tecnologia de subsistência, as monografias etnológicas têm demonstrado que, não obstante a introdução de ferramentas, as técnicas hortícolas continuam sendo as mesmas de tempos passados. As ferramentas de metal tornaram as roças mais fartas e mais fáceis de preparar, mas os produtos agrícolas e os métodos de derrubada, queima e plantio continuaram os mesmos de sempre (Vickers, 1983, p. 464). O mesmo diz respeito à caça e pesca. Operada agora com espingarda e anzol, ela se baseia, não obstante, no conhecimento dos hábitos alimentares da fauna, dos locais onde pode ser encontrada (cf. Carneiro, 1974, pp. 126-7, para os Amahuaca; Ribeiro e Kenhíri, 1987, pp. 30-1, para os Desâna; Wag-

ley, 1988, p. 61, para os Tapirapé; Chernela, 1986a, p. 241, para os Wanâna). Carneiro enfatiza que o que faz do Amahuaca um bom caçador não é tanto sua habilidade de arqueiro, mas sua capacidade de seguir pacientemente a caça, reconhecendo suas pegadas e conhecendo suas tocas e refúgios. O autor fala também do mimetismo do caçador, de sua capacidade de imitar o berro do macaco ou o silvo de uma anta. Dessa forma, ele fixa sua localização o mais próximo possível do alvo, a fim de não perder o tiro.

Yost & Kelley (1983) comparam a eficiência do uso de sarabatana e lanças, como implementos de caça, com o da espingarda, entre os Waorani. Esse grupo, lingüisticamente isolado, com uma população de 638 indivíduos dividida em aldeias de não mais de cem, ocupa um território interfluvial no Leste do Equador. O seu primeiro contato com a sociedade nacional foi em 1958 e seu estudo pelos referidos autores prolongou-se por cinco anos, durante os quais foram feitas acuradas observações dos métodos de caça e dos seus resultados.

A comparação das tabelas elaboradas por Yost & Kelley demonstra que

"the spear and the shotgun are more properly evaluated in terms of the total amounts of protein they produce than in terms of the number of animals killed by each. The total production of all 867 recorded hunts was 18,781 kg, of which 36% were taken by blowguns, 51% with shotguns and 13% with spears. The reason for the difference is that blowguns are used almost exclusively for arboreal animals under 10 kg, the spear is used for the large terrestrial mammals, and the shotguns is used for both classes" (*idem*, p. 209).

Do total de 3.165 animais caçados, 64% foram abatidos com a sarabana, 3% com a lança e 33% com a espingarda (*idem, ibidem*). Contudo, se se levar em conta o custo de trabalho (dois meses ininterruptos para a compra de uma espingarda, trocada por 15 a 20 sarabatana e lanças para turistas) (*idem*, p. 202), e se a esse custo somar-se o preço da munição (2,9 horas para cada bala), dir-se-ia que a introdução de armas de fogo trouxe poucas vantagens para os Waorani. Ou seja, "the shotgun shell is still six to nine times more costly (...) than the dart to bring

down the same small animal" (*idem*, p. 212).

Os autores argumentam que existem vantagens no uso de armas distintas, inclusive as de fogo, dependendo do animal que seja dado caçar. A lança é uma arma especializada que, embora empregada em menor número de caçadas, revelou ser mais produtiva em peso de carne obtido por dia/caça. O uso da sarabatana, embora representando menor provimento de carne, contribui para suprir as necessidades protéicas cotidianas de uma família, ao passo que a lança, numa só caçada, provê o suficiente para um banquete carnívoro de toda a aldeia (*idem*, p. 213).

A conclusão a que chegam Yost & Kelley (*idem*, pp. 222-3) é a de que, combinando os implementos tradicionais de caça com a espingarda, os Waorani obtêm 250 gramas de carne por pessoa diariamente. Usando a tecnologia tradicional, essa média cai para 190 gramas. Os autores indicam que esse dado confirma as avaliações feitas para oito grupos amazônicos por Chagnon & Hames (1979, p. 912) e que esse índice de consumo de proteína excede o estabelecido por nutricionistas.⁵ Conseqüentemente, o fator carência protéica não pode ser responsável por padrões guerreiros e de infanticídio, até há pouco observados entre os Waorani, tendentes a limitar o montante populacional. O estudo conclui também que "the traditional weaponry, the blowgun and the spear, was adequate to exploit that protein" (Yost & Kelley, 1983, p. 223). E que a espingarda, introduzida em 1974, é utilizada seletivamente e em combinação com as armas tradicionais, o que explica sua adoção irrestrita por tribos caçadoras da Amazônia.

Estudos da microrregião do alto rio Negro têm mostrado, por parte dos grupos da área, uma estratégia de adaptação extremamente elaborada a um *habitat* pobre em caça e pesca. Os rios de águas pretas, banhando terras do tipo podzol e latosol, extremamente ácidas, pobres em sais solúveis e outros nutrientes, alimentam sua fauna aquática de fontes externas. Segundo Malier (1967, p. 6), "muitas espécies se alimentam diretamente de folhas, sementes, frutos ou insetos terrestres e outros invertebrados que tiram sua subsistência da vegetação ripária". Os referidos hábitos alimentares dos peixes determinam a colocação de armadilhas entre as pedras da cachoeira, nas margens dos rios, lagos,

igapós e igarapés e, ainda, a pesca com anzol, arpão e arco e flecha, além do timbó, uma *sapindácea*, nos locais em que não há grande movimentação de águas durante as vazantes. Chernela (1986a, p. 241) esclarece que: "Enquanto os cientistas, apenas recentemente, reconhecem a importância da mata adjacente para a subsistência dos peixes, os Wanâna jamais permitiram sua derrubada para evitar, justamente, o declínio da fauna pesqueira".

Para não prolongar em demasia esta discussão, diria que uma tese recentemente defendida por Miguel Angel Perera (1982) efetua uma *revisão geográfica, ecológica, arqueológica, histórica e etnográfica* do Território Federal do Amazonas, na Venezuela, tendo em vista explicar o pretensão "estancamento" das populações indígenas atuais da região. Na análise histórica, Perera focaliza o impacto da colonização branca sobre os padrões de assentamento, demografia e atividades econômicas aborígenes. Na segunda parte, o autor se dedica a avaliar os vários fatores internos e externos combinados, inclusive a capacidade de carga, que respondem pelas diferentes estratégias adaptativas de grupos étnicos atuais — Piaroa, Maco, Guahibo, Hoti, Yanomâmi-Sanemá, Yabarama, Yekuana e Baré —, segundo informações de monografias recentes a seu respeito ou observações pessoais em trabalho de campo.

Em sua análise, Perera leva em conta dados sobre gasto de energia, produtividade agrícola, captura de proteínas, dieta e montante da população. Esses fatores são quantificados e avaliados segundo fórmulas matemáticas. A correlação entre os quocientes de subsistência (Sq) e os índices de assentamento (Si)⁶ demonstra que os grupos com uma dependência maior na caça e coleta (Hoti, Piaroa, Yanomâmi-Sanemá) são menos sedentários do que aqueles que, como os Yekuana e Guahibo, subsistem primordialmente da agricultura e da pesca. O autor verifica, também, que a prática agrícola mais intensa permite uma capacidade de carga mais elevada, ou seja, assentamentos mais estáveis para maior número de habitantes. Conclui que as estratégias adaptativas indígenas se devem a fatores múltiplos: ambientais, culturais e históricos. E que uma adaptação equilibrada ao ecossistema da região exige a destinação de grandes glebas aos grupos indígenas remanescentes.

Feita uma avaliação sobre a origem, o desenvolvimento e o estado atual dos padrões de assentamento dos grupos indígenas do Território Federal do Amazonas, Perera oferece considerações e recomendações tendentes a preservar as populações aborígenes da Amazônia venezuelana e à salvaguarda do ecossistema. Dentre elas ressaltam as seguintes: (1) vedar a exploração dos recursos faunísticos e madeiros com fins comerciais; (2) retirar as missões religiosas norte-americanas da área; (3) evitar a excessiva sedentarização e nucleamento das comunidades; onde ela já se implantou, introduzir uma assistência agro e zootécnica planificada; (4) nas áreas mais isoladas, "não fazer nada" (*idem*, p. 289).

O estudo em curso de Katherine Milton (1988), assim como os de outros ecólogos culturais, anteriormente citados, tem em mente a capacidade de carga de territórios habitados por grupos recentemente contactados, a saber: os Arara (Karib), Parakanã e Araweté (Tupí) e os Mayorúna (Pano), localizados em distintos ecossistemas da Amazônia brasileira. A vantagem do estudo de Milton é ser presidido por uma metodologia uniforme e o emprego de técnicas quantitativas. Além de examinar o meio ambiente e as condições climáticas (precipitação pluvial diária, temperaturas máximas e mínimas), a composição e a estrutura da floresta, Milton está levando em conta as características somáticas dos grupos estudados (peso, altura, dentição, aparência e vigor físico), bem como as atividades de mulheres e homens adultos, por meio de técnicas de amostragem. E, ainda, a dieta alimentar (caça, pesca, insetos, material vegetal, itens estes cientificamente identificados) e padrões culturais (organização social, cultura material e vida ritual).

Faltariam às preocupações da referida pesquisadora informações sobre enfermidade e cura, taxa de mortalidade geral e infantil e fecundidade por mulher adulta. Isso permitiria avaliar a flutuação da população em tribos recém-contactadas pela sociedade nacional e a observação dos grupos em diferentes períodos do ano. A propósito deste último tópico, cabe citar o estudo pioneiro de Darcy Ribeiro (1955) sobre o ciclo de atividades de subsistência dos índios Kaapor. Ele demonstrou que esse grupo conhecia um período de fartura, na estação seca, e outro de penúria, na cheia, quando a fauna e a pesca se

espalhavam sobre um grande território, dificultando sua captura. Nesse período, observa Ribeiro, os índios perdiam peso, passando fome, não raro, vindo a recuperar o vigor físico no período seguinte.

Na introdução à coletânea *Adaptive Responses of Native Amazonians*, seus organizadores Hames & Vickers (1983), alegam que ainda carecemos de maior número de dados empíricos para a compreensão dos sistemas culturais aborígenes da Amazônia. E que devemos ter em mente que hoje estudamos grupos sobreviventes, situados em áreas periféricas da Biota, afetadas por "disease, economic exploitation, missionization, and introduced technologies" (*idem*, p. 15).

Outros Tópicos em Etnobiologia

O estudo sistemático de classificações e nomenclaturas do mundo natural tem início, na América do Sul não-andina, na década de 70. Dentre os primeiros trabalhos versando sobre esse tema cabe citar o de Marc de Civrieux (1973), intitulado "Clasificación Zoológica y Botánica entre los Makiritare y los Kariña". O autor atribui a carência de tais estudos ao etnocentrismo da ciência natural ocidental, que se desinteressou por essa temática, a qual exige um tratamento interdisciplinar com apoio de biólogos, lingüistas e etnólogos (*idem*, p. 4). Esclarece que: "Algunos de los problemas filosóficos, psicológicos y antropológicos que suscitan el estudio de las 'taxonomias' indígenas y que han sido enfocados por Lévi-Strauss en el 'Pensamiento Salvaje', destacan la necesidad de prestar mayor atención a las modalidades y expresiones de las ciencias indígenas y a la actividad clasificadora que suelen desarrollar los pueblos ágrafos" (*idem, ibidem*).

Em *Sanumá Fauna: Prohibitions and Classifications*, Kenneth Taylor (1974) procura alcançar os objetivos de Civrieux, acima citados. Ou seja, desvenda a taxonomia de *folk* desenvolvida por esse subgrupo Yanomâmi de Roraima e coloca ênfase nos tabus alimentares, também hierarquicamente ordenados. Com efeito, as proibições alimentares relativas à fauna comestível e as penalidades em que incorrem os indivíduos que as transgridem não incidem uniformemente sobre toda a população, senão sobre segmentos dela — classificados de acordo com o seu amadurecimento biológico —, o que não deixa de ser uma classificação social. A cada

segmento cabem diferentes partes do animal carneado, as quais podem ser reunidas em quatro grandes divisões: cabeça, tronco, membros e vísceras. A carneação do animal e a regulamentação da distribuição da carne também é abordada pelo autor.

Para interpretar os seus dados, Taylor apela para duas abordagens: "1) ethnoscience or cognitive anthropology, as developed in the United States, and 2) French structuralism as in Lévi-Strauss analyses of, for example, totemism and naming systems" (*idem*, p. 35). Designa "naming classification" ao agrupamento em diversas classes, as quais são designadas com termos não apropriados de outro domínio e na medida em que estabelecem relações específicas entre si, e para com o domínio de que se trata como um todo, em associações inclusivas de nível mais alto. E nomeia "codifying classification" àquela em que, à semelhança da classificação totêmica exposta por Lévi-Strauss, ocorre uma transferência de termos de um a outro domínio. Essa homologia entre os dois sistemas representaria uma codificação metafórica das relações entre ambos (*idem*, pp. 31-6).

Comparando dois ecossistemas — o da floresta tropical úmida, exemplificado pela Amazônia, e o da savana do planalto do Brasil Central —, David Mc Donald (1977) indaga se os tabus alimentares têm efeitos semelhantes sobre os recursos faunísticos de ambos. Admitindo-se que os tabus dietéticos se destinam à conservação de recursos de fauna escassos, como os das terras firmes da Amazônia, eles deveriam ser mais fortes e freqüentes entre as tribos adaptadas a esse ecossistema e não à savana, onde a caça é mais abundante (*idem*, p. 736). Com essa preocupação em mente, o autor investiga dados disponíveis com respeito a 11 tribos, entre silvícolas e campestres, do Brasil e países limítrofes. Verifica que os tabus alimentares não só reduzem o consumo de carne como também as atividades de caça, as quais, de modo geral, se limitam a dez ou doze dias durante o mês. Entre as tribos silvícolas, os hábitos alimentares, devidos a tabus, restringem o consumo de caça a 10% menos que o vigente entre os grupos da savana. No caso, havendo maior abundância, os tabus são menos rigorosos.

Num trabalho fartamente documentado, Ross (1978) procura demonstrar que as populações indígenas da Hiléia amazô-

nica obtêm sua dieta protéica de pequenos animais ao invés dos grandes. Não só por serem mais abundantes no ecossistema tropical, mas também por se reproduzirem mais rapidamente e serem mais fáceis de caçar. A anta, o veado, a capivara, a preguiça têm hábitos noturnos, solitários, são furtivos e, os dois últimos, semi-aquáticos. Dentre a caça grande, só o porco-do-mato e a queixada andam em bandos, mas são dificilmente localizáveis, exigindo caçadas coletivas para se poder pegar o maior número. Dentre as 810 espécies mamíferas do neotrópico, menos de 3% são representadas pelos ungulados (anta, porcos e veados), enquanto os roedores (cutia, paca) são mais da metade. Por isso, as espécies mais exploradas para a alimentação são os macacos, quelônios, aves e roedores (exceto a capivara, objeto de tabus alimentares (*idem*, pp. 4-5).

Ross procura mostrar que existe uma relação constante entre tamanho da comunidade, mobilidade da população e caça a animais de maior porte. Assim, os Yanomâmi que caçam anta, veado etc. têm uma densidade de 0,5 pessoa por 2.590 km² (ou milha quadrada), ao passo que os Jívaro, do Peru — 1,0 pessoa por milha quadrada —, subsistem primordialmente de caça menor. Ao mesmo tempo, a mobilidade dos caçadores de grandes mamíferos é bem maior que a dos outros, justamente devido à rápida exaustão da caça. Um exemplo extremo é o do alto Xingu, onde os grupos indígenas subsistem quase exclusivamente de peixe, caçando apenas certas espécies de macacos e certas aves. Essa circunstância — embora justificada culturalmente por tabus e em termos simbólicos pela cosmologia — se deve à excepcional abundância pesqueira da área, principalmente durante a estação seca, o que também permite considerável sedentarização dos grupos (*idem*, p. 13).

Outro exemplo é oferecido pelos estudos de Reichel-Dolmatoff entre os Tukano do alto Uaupés, Colômbia. A doença, no conceito desses índios, é causada pela negligência em obedecer regras culturais. Decorre de: "1) The revenge of game animals; 2) the ill-will of other people; 3) the malevolence of supernatural beings such as the Master of Animals or other spirit-beings" (Reichel-Dolmatoff, 1975, p. 314). A ira decorre da transgressão de certos tabus alimentares, ou da matança de grande número de bichos da mesma espécie. O xamã faz o diagnóstico da doença através

dos sonhos em que o enfermo aparece na figura do animal ofendido (*idem*, p. 315).

Numerosos são os estudos sobre a agricultura itinerante e, mais recentemente, sobre a classificação dos solos e a manutenção de variedades interespecíficas de mandioca. Dos mais conhecidos é o de Robert Carneiro (1983) sobre os Kuikúro. Nele o autor examina não apenas a classificação dos solos — tema também abordado por Berta Ribeiro (1988b) entre os Desâna — como o elevado número de cultivares de mandioca — cerca de 46 — que discrimina (Carneiro, 1983, p. 81). Como termo de comparação cabe dizer que Janet Chernela (1986a, p. 152) encontrou 137 nomes para variedades do tubérculo (*Manihot esculenta* Cranz) entre os Wanâna do alto Uaupés e James Boster (1983, p. 81) registrou cem cultivares entre os Aguaruna e Huambisa, do Peru. Seleções genéticas de plantas (tuberosas, cereais, fruteiras e outras) foram estudadas por Warwick Kerr (1986, pp. 159-71) entre os Desâna, do alto Uaupés, os Tukúna, do rio Solimões, e os Kayapó, do rio Xingu.

São praticamente inexistentes estudos específicos sobre a farmacopeia indígena. O mais conhecido é o do botânico Paulo Cavalcante e do antropólogo Protásio Frikel. O trabalho de Cavalcante & Frikel (1973) foi realizado junto a um grupo do tronco lingüístico Karib, da Guiana brasileira — os índios Tiriyo do rio Paru do Oeste — e exemplifica a riqueza do conhecimento indígena da flora medicinal. Em excursão efetuada com alguns índios dessa tribo, seus autores coletaram "436 espécimes de plantas em geral, das quais, segundo a indicação dos informantes, 328 possuem valor medicinal. Destas, somente 171 foram botanicamente classificadas (...)" (*idem*, p. 5).

Elaine Elisabetsky (1986, pp. 135-48) estudou a etnofarmacologia Kayapó. Seu trabalho, além de discutir a metodologia e os objetivos desse tipo de investigação, necessariamente interdisciplinar, e sua importância para a medicina moderna, oferece alguns resultados de sua pesquisa e das de outros autores, bem como uma substancial bibliografia a respeito.

Fartamente ilustrado e documentado é o catálogo de plantas medicinais intitulado *Pharmacopées traditionnelles en Guyane* (1987), devido a um antropólogo, Pierre Grenand, e a dois fitoquímicos e farmacobotânicos, Christian Moretti e Henri Jacquemin, que foram assessorados por

etnolingüistas e botânicos. Nele são recensadas mais de 500 plantas medicinais coletadas durante dez anos de trabalho entre os índios Wayãpi e Palikúr, da Guiana Francesa, bem como entre populações *créoles* da região. As fichas de cada planta trazem informações a respeito da sua identificação botânica, sua nomenclatura nas línguas indígenas, *créole* e português, o preparo e uso que cada população faz da mesma, sua composição química e potencialidade curativa, além de referências outras tomadas da bibliografia a respeito. Encerra o volume um quadro dos testes químicos, referências bibliográficas abundantes, índices de nomes científicos e vernaculares, bem como um índice segundo a doença e especialidade terapêutica.

A importância das palmeiras como fonte de suprimento de matérias-primas para a construção de casas, armas, utensílios domésticos e alimentos é registrada num estudo junto aos índios Shipibo do rio Ucaiali, Peru. Seus autores, Boldley & Benson (1979), além de procederem ao inventário da população e da variedade de palmeiras, descrevem as normas de sua utilização. Acentuam que "los Shipibo y sus antepasados han vivido en la misma región por más de mil años, y como los recursos naturales fueron abundantes cuando llegaron los españoles, podemos presumir que regulaciones indirectas, tales como la ubicación de las comunidades, protegían todos los recursos naturales, incluyendo las palmas" (*idem*, pp. 74-5). Na atualidade, em virtude da redução do território tribal, da utilização de matéria-prima palmácea em artefatos para a venda, do aumento da área de cultivo, para ter excedentes agrícolas destinados ao mercado externo, e da mudança da configuração do território — tão importante quanto sua área total —, o desgaste das palmeiras é de tal ordem que sua total extinção pode ser prevista para dentro de 25 anos (*idem*, p. 80).

Um estudo interdisciplinar comparável ao de Posey entre os Kayapó foi feito por uma equipe dirigida por Berlin & Berlin entre os Aguaruna, tribo da família lingüística Jívaro, do Peru. Os principais temas abordados são: a etnotaxonomia, que os autores consideram metódica e racional; as estratégias básicas de subsistência; dados relativos à nutrição e saúde do grupo, obtidos pelo acompanhamento de cinco famílias, no período de três anos (Berlin & Berlin, 1978, p. 16).

Com respeito à etnotaxonomia, dizem os autores: "Aunque existen notables diferencias, los Aguaruna organizan las discontinuidades del mundo biológico en una estructura taxonomica similar en forma y en substancia a la empleada en la biología científica" (*idem*, p. 18). No que se refere aos padrões de subsistência, acentuam: "Los Aguaruna utilizan de una manera extensiva y sofisticada sus conocimientos etnobiológicos. Cultivan intensivamente 53 plantas principales y mantienen otras 27 en estado de semi-cultivo. Estas plantas cultivadas se dividen en aproximadamente 276 variedades, ampliamente conocidas y nombradas; 48 de los 80 cultivos fundamentales son plantas alimenticias" (*idem*, p. 20).

No tocante à nutrição, observam que "la horticultura es responsable por el 80%, del cual un 60% se deriva de la yuca" (*idem*, p. 24). Apesar do elevado consumo de mandioca amarga, os Aguaruna não apresentam "síntomas de intoxicación por cianuro" devido a "la disponibilidad de, y a la gran importancia cultural acordada a la caza y la pesca. El 70% de todas las proteínas ingeridas, o un poco más de 70 gramos diarios per capita, provienen de estas fuentes" (*idem*, p. 26). Os tabus alimentares a que se sujeitam os Aguaruna têm, segundo os autores, função ecológica e higiênica. O aleitamento prolongado, a dieta pré e pós-natal da parturiente contribuem para diminuir a fertilidade e, conseqüentemente, para o espaçamento entre os nascimentos.

Estudos de Etnohistória

Os estudos de etnohistória tiveram grande impulso nas últimas décadas. Podem ser divididos em duas vertentes principais: (1) estudos baseados exclusivamente em fontes históricas, que examinam as relações interétnicas e intertribais levando em conta a realidade sócio-econômica e política das frentes de expansão da sociedade nacional, isto é, os agentes externos que influenciam a mudança no modo de vida indígena e sua própria sobrevivência; (2) aqueles que, além de fontes escritas, utilizam a memória tribal, o levantamento genealógico e a narrativa mítica. A análise dos mitos, nesses estudos de etnohistória, parte do pressuposto de que, para os índios, eles constituem a história do passado e a ideologia do presente. Ou seja, busca-se

inferir a visão que os próprios índios têm de sua história através de sua tradição oral.

Exemplo da primeira vertente é, no caso do Brasil, o estudo de Carlos Moreira Neto (1988) sobre os índios da Amazônia, o de David Sweet (1974) sobre os antigos cacicatos da mesma área e o de John Hemming (1978) sobre os dois primeiros séculos de interação entre índios e brancos em todo o território brasileiro. Característico da segunda seria o trabalho de Robin Wright (1981) sobre as revoltas milenaristas e o messianismo Baniwa. O autor procura mostrar que esses movimentos baseiam-se em fundamentos mítico-religiosos, sobretudo o mito da criação, e que existe uma semelhança entre a linguagem xamanística e a messiânica. Outros estudos etnohistóricos sobre migrações e fissões de tribos devem-se a Gustaaf Verswijver (1985), a respeito dos Kayapó, o de Pierre Grenand (1982) e Dominique Gallois (1980), sobre os Waiãpi da Guiana Francesa e do Brasil, respectivamente.

Uma terceira corrente poderia ser exemplificada por um trabalho pioneiro interdisciplinar, ainda em curso, de que participam a arqueóloga Irmild Würst e a antropóloga Renate Viertler. Neste caso, as autoras procuram reconstituir o passado dos índios Borôro a fim de entender o seu presente, confrontando criticamente documentos arqueológicos e históricos, a par da história mítica e da etnografia atual (cf. Viertler, 1987).

Reconstrução Histórica. Dados de Natureza "Ética" e "Émica"

Carlos Moreira Neto discute o surgimento e extinção da categoria social *tapuio*, da Amazônia, definido por ele como índio genérico, produto da destribalização e deculturação exercidas pelas missões religiosas. O *tapuio* foi gerado nas aldeias missionárias que, reunindo grupos indígenas culturalmente distintos, mantinham sua herança biológica mas destruíam a cultural. As sociedades de *tapuios*, bem como as indígenas, só conseguiam sobreviver se mantivessem um mínimo de instituições sociais que cimentassem a solidariedade entre seus membros. Os *tapuios* falavam uma língua difundida pelos missionários, o *nheengatu* ou língua geral, que era o veículo de comunicação interna e externa predominante em toda a Amazônia brasileira até 1850 (Bessa-Freire, 1983).

Dos grupos indígenas que viviam no vale amazônico, "os mais numerosos e culturalmente mais desenvolvidos" estavam extintos antes de terminado o século XVIII. Na faixa ribeirinha, às margens do rio Solimões, só sobreviveram os Tukúna e, "nos baixos cursos do Tapajós e do Madeira, os remanescentes muito diminuídos de três grupos importantes na história indígena amazônica: Mura, Mundurukú e Mauwé" (Moreira Neto, 1988, p. 14).

"Até meados do século XVIII, a Amazônia brasileira apresentava uma face definitivamente indígena", escreve Moreira Neto. No período pombalino (de 1750 a 1777) intensificou-se a repressão armada contra os índios, grassaram epidemias e aumentou o recrutamento para o trabalho escravo, que acarretaram a depopulação desses núcleos. A expulsão dos jesuítas em 1768 motivou outra investida contra as missões, tendente a integrar a mão-de-obra indígena ao sistema colonial. As aldeias missionárias transformaram-se em vilas pombalinas. Sucessivas revoltas indígenas e evasões para a mata tiveram lugar. Quando da independência do Brasil, em 1822, 78% da população amazônica era composta de índios puros, contactados ou não. Em 1852, 29.048 eram os habitantes livres (tapuios ou mestiços), 750 escravos negros e 106 os estrangeiros. Esse total não inclui os índios tribais (*idem*, p. 37).

O *tapuio* teve considerável papel durante todo o processo de colonização da Amazônia brasileira, apesar de constituir uma categoria até certo ponto, marginal ao sistema colonial e imperial, pelo fato de não ser tão dependente dele quanto o mestiço. Participou ativamente na principal revolta nativista verificada no Brasil, a Cabanagem, que manteve a região convulsionada entre 1835 e 1840 (*idem*, p. 66). Era uma forma de resistência do índio e do *tapuio* ao engajamento compulsório no sistema econômico regional.

No último capítulo de seu *Índios da Amazônia*, Moreira Neto trata especificamente de três grupos sobreviventes ao processo de extermínio cultural e biológico, intensificado pela repressão à Cabanagem: os Mura, os Mundurukú e os Mawé. Os Mura, cognominados "nômades do rio", foram sempre considerados hostis e "incivilizáveis" pelos colonos, embora tenham sido "pacificados" após o período pombalino. Participaram ao lado dos rebeldes na Cabanagem. Finda esta, voltaram a viver no rio Madeira. No século XVIII, a po-

pulação Mura foi calculada em 60 mil índios, ocupando extensas áreas nos rios Japurá, Negro, Purus, Juruá e Solimões. No século XIX reduziram-se a 3 mil, localizados em 26 aldeias no rio Madeira. Em 1856, eram 1.300 índios ocupando oito povoações (*idem*, p. 112). Os Mundurukú, que estavam em conflito permanente com os Mura, foram transformados pelos governadores do Amazonas em força bélica contra outros grupos, durante a Cabanagem. Apesar disso, seu destino foi idêntico. Em meados do século XIX somavam cerca de 18.900 índios, vivendo no rio Tapajós, e no início do século XX estavam reduzidos a 1.400, ocupando 37 aldeias (*idem*, p. 126).

Os Mawé participavam da economia regional como provedores de farinha de mandioca e como únicos produtores de guaraná. Além disso, coletavam salsaparrilha, cravo, cera e fibras de palmeira. Ora submissos, ora rebeldes, sobreviveram devido à lealdade a seus tuxáuas tradicionais. Como os Mura, também os Mawé juntaram-se aos cabanos na região compreendida entre o Tapajós e o Madeira, sendo também drasticamente punidos. O decréscimo da população Mawé foi igualmente severo: de 5.657 indivíduos, em 1862, restavam de 700 a mil dez anos depois (*idem*, pp. 138 e 141).

Verswijver, em dois trabalhos cuidadosamente documentados (1978 e 1985), reconstituiu os deslocamentos, guerras, fissões e fusões dos Kayapó setentrionais (auto-designação *Mebengonkré*), especialmente dos Menkragnotí, grupo que estudou detidamente entre 1974 e 1981. Emprega uma abordagem "ética" e "êmica", isto é, conjuga dados históricos com relatos feitos pelos próprios índios. O interesse de Verswijver na etnohistória Kayapó era entender as motivações dos conflitos intertribais, com outras tribos e com os brancos.

Um dos problemas enfrentados pelo autor foi encontrar uma metodologia para determinar as cisões, uma vez que tanto o nome das aldeias como o dos próprios grupos são instáveis, dando lugar a erros e contradições. Outra dificuldade por ele enfrentada foi a dubiedade das classificações lingüísticas dos Kayapó, às vezes confundidos com os Karajá e os Suya, inclusive devido à semelhança na cultura material, em especial no tipo de borduna que empregam uns e outros (Verswijver, 1985, p. 33). A caracterização da identidade étnica pelos adornos e a aparência ajudou-o a

identificar diferentes grupos tribais, da mesma forma que as aldeias, cujos nomes "sont donnés en fonction d'un aspect écologique typique de la région où d'après un événement qui eut le village pour théâtre" (Verswijver, 1978, p. 84). Cabe referir ainda o método de mapeamento empregado por Verswijver para localizar os grupos. Seus informantes, a princípio, reconheciam os locais de suas peregrinações em fotografias aéreas, nas quais identificavam rios ou montanhas. Depois, capacitaram-se a desenhar plantas e mapas (Verswijver, 1985, p. 12).

São três os principais grupos Kayapó setentrionais — assim classificados em função dos respectivos dialetos — a alcançar o século XX. Primeiro, os Irã-amrãnhre, também conhecidos como Kayapó do Araguaia ou Kayapó do Pau d'Arco, por habitarem esse afluente. Extinguiram-se no início do século. Segundo, os Gorotíre, ou Kayapó do Xingu, divididos em dois grupos: (a) Gorotíre, subdivididos, por sua vez, em quatro subgrupos: Gorotíre, Kubenkrankêin, Kokraimôro e Menkrãgnotí, totalizando 15 aldeias, das quais três continuam isoladas; (b) Karara'ô, com duas aldeias, uma das quais isolada. Terceiro, os Kayapó-Xikrin (ou Put-karôt), com duas aldeias, uma delas no rio Bacajá, tributário do Xingu, e a outra no rio Catete, afluente do Itacaiunas, por sua vez tributário do Tocantins (*idem*, p. 7).

Os Kayapó meridionais, mencionados por cronistas do século XVI, extinguíram-se no início do século XIX. Finalmente, os Kreenakore, do rio Peixoto de Azevedo, no Norte de Mato Grosso, contactados apenas em 1973, são, segundo Verswijver (*idem*, pp. 5 e 10), aparentados lingüística e culturalmente aos Kayapó do Sul.

Os três principais grupos Kayapó setentrionais, acima mencionados, apresentam, entre outras diferenças, algumas referentes à cultura material. Parcialmente isso se explica "as a consequence of the Kayapó migrations into a different cultural area, i.e., from a pre-dominantly Ge area (along the Tocantins river) into a pre-dominantly Tupí one (along the Xingu river)" (*idem*, pp. 282-3).

Nas antigas aldeias Kayapó, que podiam abrigar de 500 a 3 mil índios (*idem*, p. 9), havia duas casas dos homens, cada uma delas compreendendo até três sociedades dos homens, as quais constituíam, como até hoje, a unidade política básica dos

Kayapó. A elas filiavam-se jovens casados com um ou mais filhos. A escolha podia recair sobre aquela que correspondesse ao grupo de idade do indivíduo, dos companheiros que "jointly received their penis sheath" (*idem*, p. 116):

Como vimos, no começo do século havia uma grande aldeia Gorotíre (designação dada a ela pelos Irã-amrãnhre) (Verswijver, 1978, p. 82), situada no Riosinho, afluente do Iriri, tributário, por sua vez, do rio Xingu. Um conflito entre chefes rivais de duas sociedades ocasionou um duelo coletivo à borduna. O grupo perdedor retirou-se da aldeia Gorotíre. Essa cisão teria ocorrido por volta de 1930. O grupo que se destacou adotou o nome de Mēkrāgnotí, que significa: *me*: os homens, as pessoas; *krāgno*: nome das pinturas corporais sobre a frente e a parte superior do crânio, feitas com urucu; *ti*: grande. Ou seja, "homens aux grandes peintures rouges de roucou sur le front" (*idem*, p. 84). Essa migração comportou uma leva de 350 a 400 indivíduos (*idem*, p. 87).

Posteriormente, entre 1933 e 1937, houve outra ruptura na aldeia Gorotíre da mesma natureza isto é, uma querela entre chefes de distintas sociedades de homens, com a morte de um dos desafetos. Um dos grupos se separou, tomando rumo Sudeste. Passado um ano, estourou outro conflito entre as duas casas dos homens e os membros de uma delas deixaram a aldeia, tomando rumo Norte. Durante a migração, este grupo topou com vários outros e com castanheiros, com os quais guerreou, estabelecendo-se, por fim, pacificamente, em 1937, no rio Fresco. Contavam, então, os Gorotíre, cerca de 800 pessoas (Verswijver, *idem*, p. 88, *apud* Nimuendaju).

Outras partições e junções são registradas por Verswijver e por autores que o antecederam no estudo dos Kayapó. Os conflitos entre diversos grupos Kayapó de que resultaram cisões são classificados por Verswijver segundo se trate de separações permanentes ou temporárias. As hostilidades se desenvolvem devido a mencionadas desforras pessoais. "Chaque société d'hommes forme aussi une unité lors de guerres et peut donc partir individuellement en guerre. Le plus souvent, chaque société d'hommes est spécialisée dans la lutte contre un groupe ennemi bien défini" (*idem*, p. 71). Eventualmente, o grupo que se desmembra do principal volta a integrá-lo passado algum tempo. As separações permanentes podem ser motivadas pelo "de-

sire of the splinter group to live closer to a *kube kakrit* village; to avoid eminent collective club-fights and, more recently, due to economic reasons" (Verswijver, 1985, p. 276).

Segundo Verswijver (*idem*, p. 260), os *kube kakrit*, definidos como "weaker, or less important non-Kayapó", seriam: (1) os Arara, provavelmente de língua Karib, desalojados pelos Kayapó por volta de 1850 do médio Xingu e empurrados para o baixo Iriri, onde só foram contactados em 1980; (2) os Asuriní, Araweté e Parakanã, três grupos Tupí contactados pela sociedade nacional, respectivamente, em 1971, 1976 e 1970, que ocupavam o baixo rio Xingu e o Tocantins, periodicamente atacados pelos Xikrin; (3) os Jurúna, que mantiveram relações conflituosas e, em ocasiões, amistosas com diversos grupos Kayapó desde 1750, até serem obrigados, por pressão destes e da sociedade nacional, a migrar para o alto Xingu; (4) os Karajá, vivendo outrora em diversas aldeias ao longo do médio e baixo rio Araguaia, cujas relações com diferentes grupos Kayapó foram de trocas e visitas, por vezes, e também de hostilidade, principalmente quando, migrando rumo Oeste, os Kayapó atravessaram o território Xambioá (subgrupo Karajá), hoje praticamente extinto; (5) os Kuruaia e Xipaia, lingüística e culturalmente próximos aos Jurúna, que tiveram de abandonar seu território tradicional no rio Iriri devido aos ataques Kayapó, estando hoje também praticamente extintos; (6) os Mundurukú, atacados pelos Kayapó antigos quando estes viviam no rio Tocantins; (7) os Tacunhapé, tribo Tupí, vivendo no baixo Xingu, extinta por volta de 1920, antes que qualquer etnólogo a visitasse; (8) os Tapirapé, que viviam antigamente perto do rio Pau d'Arco, época em que comerciavam e mantinham relações pacíficas com os Kayapó, e, ao se deslocarem rumo Sul, sofreram ataques dos Gorotíre (*idem*, pp. 260-3); (9) os Kreenakore, grupo Jê, contactados pela sociedade nacional em 1973, que sustentaram conflitos armados com os Kayapó entre 1920 e 1968. Os Kreenakore não são considerados *kube kakrit*, isto é, povo débil, pelos Kayapó, sendo por isso classificados por Verswijver em categoria à parte (*idem*, pp. 270-3).

Ao analisar as causas das guerras movidas pelos Mēkrāgnotí desde o início do século, Verswijver aponta as seguintes. Incurções contra: (1) povoados caboclos:

o motivo mais importante parecia ser a captura de armamento de fogo e outros bens industriais; (2) *kube kakrit*: o móvel principal era a captura de mulheres, "to enrich Mēkrāgnotí ritual life", e a aquisição de despojos, fator importante para a aculturação intertribal (*idem*, p. 294); (3) Kreen-akore: a defesa do território Kayapó figura como a motivação principal; nenhuma importância é atribuída à obtenção de botins de guerra e sim à captura de mulheres e crianças e de armas de fogo; (4) intertribais: uma das motivações era a captura de cativos, "among other reasons, for procreative qualities" (*idem*, p. 295). E também como exercício e demonstração de belicosidade. Com efeito, a principal virtude masculina para os Kayapó era "strenght, insensibility to pain and fatigue and courage" (*idem, ibidem*), valores esses inculcados no jovem ao longo do seu processo de socialização. Segundo Verswijver (*idem*, p. 287, fig. 58), entre 1905 e 1981 os Mēkrāgnotí aprisionaram 57 pessoas, mataram 139 e tiveram 98 vítimas.

As guerras movidas pelos Kayapó e outros grupos tinham também como uma de suas motivações a incorporação de matérias-primas alheias. A esse respeito escreve Verswijver (*idem*, p. 281): "The early nineteenth Westward migration and the following intensified contacts with other societies unquestionably accelerated the process of introduction of formely unknown primary material and led to a consequent increase of variety of ornaments".

Na introdução ao seu trabalho de 1985 (pp. XXV-XXVI), Verswijver informa que, como fundamento teórico de sua análise da guerra Kayapó, emprega os princípios apontados por Pièrre Clastres em seu *Recherches d'Anthropologie Politique* e a análise de Robert Murphy sobre "guerras primitivas", consideradas um mecanismo para sedimentar a coesão interna e adquirir prestígio guerreiro. Acrescenta que não examinou a hipótese ecológica discutida por outros autores, como Marvin Harris e Andrew Vayda, e esclarece, por fim, que os objetivos das investidas bélicas Kayapó não eram a conquista permanente de território, embora isso pudesse eventualmente ocorrer (*idem*, p. 297).

Outros estudos além do acima citado assinalam fusão de grupos locais ou tribos devido à drástica depopulação. E movimentos contrários, de fissão, decorrentes de fatores análogos: deslocamento forçado

de tribos umas sobre as outras, de que resultaram guerras intertribais, por força do avanço das frentes pioneiras da sociedade nacional. Vários autores mostraram que outros fatores, além dos ecológicos, explicam a dispersão de uma tribo por mais de uma aldeia. A existência de diversos núcleos residenciais proporcionava a necessária válvula de escape para dirimir conflitos. Referindo-se aos Tapirapé, escreve Wagley (1988, p. 102): "vivendo em pequenos aglomerados, as pessoas se entediavam, irritando-se umas com as outras. E, freqüentemente, suspeitavam que um xamã estivesse praticando atos de feitiçaria contra elas".

Os estudos efetuados indicam que, com a vinda dos brancos, passados os sucessivos deslocamentos, houve uma sedentarização ou uma permanência maior das aldeias. Estas passaram a situar-se em locais cada vez mais próximos de estabelecimentos brancos — missões, postos dos órgãos governamentais de assistência —, onde podiam dispor de remédios para doenças antes desconhecidas, de produtos manufaturados (querosene, fósforos, sal, roupas, ferramentas etc.), de proteção contra ataques de tribos não-contactadas, e até mesmo por motivo de divertimento e novidade que a presença forânea propiciava. Com o avanço da frente pioneira, os territórios tribais foram sendo reduzidos, obrigando à nova adaptação ecológica, mudança de hábitos alimentares e dependência crescente da sociedade nacional. "Antes do contato", escreve Wagley (*idem*, p. 96), "os Tapirapé mudavam a localização da aldeia permanente a cada 6 ou 7 anos, isto é, na medida em que as áreas apropriadas ao seu sistema de roças dela se distanciavam progressivamente. No passado, raramente faziam uso de capoeiras que não tivessem sido deixadas de pousio por 20 ou mais anos". A estabilidade das aldeias fez com que outro costume se alterasse no caso dos Tapirapé: deixaram de fazer o enterramento nas malocas, passando a fazê-lo em cemitério próprio (*idem*, p. 169). Antigamente, o número excessivo de enterramentos na maloca era uma justificativa para a mudança da aldeia (*idem*, p. 105).

A pesquisa etnoarqueológica que está sendo realizada por Viertler e Wüerst tem por objetivo proceder a um estudo diacrônico a respeito da formação da sociedade Borôro. Parte do pressuposto de que os mitos e os ritos, sobretudo o grande fune-

ral Borôro, bem como os modelos de ecologia cultural contêm elementos que permitem reconstituir a tendência evolutiva dessa sociedade. Acreditam as pesquisadoras — e confirmam-no seus informantes — que a tribo resultou da “fusão” de grupos originariamente distintos, dispersos por um imenso território dotado de microambientes variáveis. Essa hipótese provém de dados etnohistóricos, dados de natureza “êmica” (mitos, cantos, tradições orais) e dados etnoarqueológicos, mediante análise espacial (Viertler, 1987, pp. 117-8).

Embora recheado de “imaginária”, o material mítico provê informações históricas e de práticas sociais exploradas por Viertler. Ela acredita que não havia aldeias consignadas a cada uma das oito divisões clânicas registradas entre os Borôro atuais e, sim, microambientes, tais como, babaçuais, jatobazeiros, urucuzais, cuja exploração era primazia de cada unidade clânica, como hoje o são determinadas matérias-primas e artefatos, cantos e danças, inclusive os funerários, que seriam distintos e variáveis antes da “coligação clânica”. Dessa forma, ocorreu “uma gradativa difusão de complexos cerimoniais entre as diversas aldeias ‘coligadas’” (*idem*, p. 118).

As macromigrações e suas rotas não são explicitadas nos mitos, inexistindo tampouco evidências arqueológicas a respeito. Elas podem ser inferidas, contudo, dos relatos de guerras e conflitos. Suas causas podem ser buscadas tanto na “escassez de territórios de exploração, ou falta de mulheres e crianças, quanto pelo desejo de obter troféus e outras insígnias de prestígio” (*idem*, p. 119). Essas insígnias vêm a ser os enfeites corporais, em especial, os plumários, de grande valor simbólico e social. A hipótese que se levanta é a de que “o herói cultural Baiagogo, chefe máximo da metade Tugarege, dona dos territórios ao Sul, teria passado seus conhecimentos a Bakorokudu, o chefe máximo da metade Ecerae, cujos territórios se localizam mais ao Norte” (*idem, ibidem*). Os “verdadeiros” ou proto-Borôro seriam representados pela metade Tugarege, “conhecedores da técnica de pesca com rede, cerâmica mais delicada, sofisticada plumária e técnicas sociais tais como a nomeação, a outorga de estojos penianos e a realização de funerais, caracterizados pelo enterro secundário e pela prática da ‘substituição dos mortos’ pelos vivos” (*idem*, p. 120).

Vindos do Sul, os Tugarege, além de tecnologicamente mais bem dotados, seriam guerreiros que se expandiram sobre terras pertencentes aos Ecerae, incorporando-os na qualidade de segunda metade da tribo Borôro. O prosseguimento da pesquisa etnoarqueológica é que poderá informar quando se deu a fusão: se antes ou depois do contato com os brancos. Este ocorreu em 1719, com a descoberta das minas de Coxipó, em Mato Grosso (*idem*, p. 114). A realização dos elaborados ritos fúnebres Borôro, que envolvem a “substituição do morto” mediante a caça de um animal que libere do luto os seus parentes clânicos, exige a colaboração de membros de mais de uma comunidade. Assim se estabeleceu uma teia de relações que atravessou as barreiras clânicas, de idade e de metade. Os pescadores Tugarege, “donos” dos cantos de pesca e da técnica de pesca com rede, pressionados por outras tribos ou pelos brancos, migraram para o território dos horticultores-mandioqueiros Ecerae, ao Norte, “alterando o padrão de assentamento que, de disperso nas imediações de cabeceiras de rios, passou a um padrão linear ribeirinho, propiciando uma maior população e, ao mesmo tempo, uma permanência mais longa” (*idem*, p. 121).

Dessa intrusão resultou a fusão das duas populações representadas, nos Borôro atuais, pelas metades nomeadas Tugarege e Ecerae. Elas estão desenhadas na planta da aldeia circular — um semicírculo Tugarege e outro Ecerae —, dividida por uma linha imaginária. Esse traçado simboliza também a residência uxorilocal, periférica, feminina, que contrasta com a cêntrica masculina, onde se localiza a casa dos homens e transcorre a vida cerimonial. A formação da sociedade e da cultura Borôro, tal como são hoje conhecidas, teria sido propiciada pela “chegada” do herói civilizador Baitagogo, que “aculturou” os não-Borôro, representados pelos Ecerae.

O ciclo de lendas ligadas a Baitagogo revela sua agressividade, o que indica que a incorporação não foi pacífica. A *pax* Borôro é selada quando este herói, antes de retornar “às águas e chegar ao reino dos mortos” (o enterramento definitivo dos ossos e crânio é feito numa lagoa), se faz substituir pelo chefe máximo, “mais fraco e mais pobre” dos Ecerae, reeditando o mito e o rito fúnebre da “substituição” vitalícia dos mortos pelos vivos (*idem*, p. 122).

O exemplo Borôro, tal como resumido acima, com base nos resultados preliminares dos estudos etnoarqueológicos e etnográficos de Viertler e Würst, coloca a indagação sobre a origem e natureza das organizações duais — as *dialectical societies* — registradas entre grupos indígenas do Planalto Central do Brasil pertencentes aos troncos Jê e Macro-Jê desde os estudos de Nimuendaju (1946) sobre os Timbira. Sugere também a incorporação e “civilização” verificada hoje numa área da Guiana brasileira, onde os índios Waiwai estão “aculturando” pequenos grupos Karib tecnologicamente mais atrasados (Catherine Howard, informação pessoal). Igualmente etnohistóricas seriam as informações oferecidas pela mitologia Desâna escrita por dois índios, Umúsín Panlôn Kumu e Tolamân Kenhíri, e prefaciada por mim. Trata-se da migração de clãs de baixa hierarquia do rio Papuri ao Tiquié (onde ficaram os de mais alta linhagem). Isso se deu devido à notícia obtida por um índio, em viagem pelo Tiquié, de que as duas tribos que o habitavam haviam sido exterminadas pelos brancos, estando o rio desabitado (Kumu & Kenhíri, 1980, p. 102).

As Migrações Históricas dos Grupos Tupi

A respeito das migrações Tupi-Guaraní, além do estudo clássico de Alfred Métraux (1927), contamos com o de Branislava Susnik (1975), que aponta como motivações para o fenômeno: (1) o crescimento demográfico e o fracionamento dos núcleos originais; (2) a necessidade de terras cultiváveis; (3) a luta contra grupos étnicos vizinhos para ter acesso às melhores terras; (4) o abandono de áreas cujas condições ecológicas se tornaram adversas. Outro fator apontado por Susnik para a dispersão Tupi-Guaraní é a ideologia da busca da Terra sem Males e o reconhecimento de sua superioridade combativa. Finalmente, a conquista luso-espanhola teria provocado as migrações históricas dos grupos desse tronco lingüístico, dando lugar a deslocamentos em massa de caráter defensivo.

William Balée (1988a) oferece um exemplo de resistência armada dos índios Kaapor, grupo Tupi do Maranhão, à pressão da sociedade nacional. Essa resistência, que durou um século, isto é, entre 1825 e 1928, data da pacificação da tribo, foi motivada pelo desejo dos Kaapor de “defend their relatively sedentary, subsisten-

ce-oriented mode of production from being undermined by the Luso-Brazilian state and its surrogates, not to conquer land, people, and resources” (*idem*, p. 155). Com base na historiografia pertinente, Balée reconstituiu os contatos entre índios e brancos do baixo Amazonas desde a fundação da cidade de Belém, em 1616, até 1825. Segundo ele, dentre as doenças transmitidas pelos brancos, a varíola foi a maior responsável pela dizimação maciça das populações nativas na América pré-colombiana (*idem*, p. 158). A conscrição em expedições militares, em aldeias jesuíticas e no trabalho forçado a colonos, os índios responderam de várias maneiras. Os que viviam junto a rios navegáveis, como os Mundurukú, Turiwára e os Tapajós (os dois últimos extintos), tornaram-se mercenários dos luso-brasileiros, engajando-se na captura e escravização de grupos hostis. Algumas tribos abandonaram as práticas agrícolas e recuaram para áreas de terra firme, onde adotaram um modo de produção nômade, não-agrícola. Isso teria ocorrido com os Avá-Canoeiros, do Araguaia e Tocantins, e talvez também com os Guajá, das bacias do Tocantins, Gurupi e Pindaré.⁷ Alguns grupos passaram a cultivar milho, mais facilmente consumível do que a mandioca amarga. Isso pode ter ocorrido no caso dos Araweté, grupo Tupi do médio Xingu, de outras tribos do médio Tocantins e dos Sirionó da bacia do Madre de Deus. Os grupos que resistiram à dominação luso-brasileira de forma mais contundente extinguíram-se, a exemplo dos Aruá da ilha de Marajó. Finalmente, inúmeros grupos migraram, afastando-se dos rios navegáveis, a exemplo dos Wayápi, dos Kawahib, dos Tapirapé⁸ e dos Kaapor (*idem*, pp. 158-9).

A época de sua pacificação, em 1928, os Kaapor deviam contar entre dois a cinco mil membros. Em 1985 eles foram reduzidos a 494, divididos em 17 aldeias. A crônica das guerras entre os Kaapor e milícias estaduais, ajudadas por índios mercenários, é fartamente documentada por Balée (*idem*, p. 166). O autor dá conta também das lutas travadas entre os Kaapor, por um lado, e os Tembé, Guajajara, Guajá e Kre'yé (grupo Timbira que migrou do cerrado para as matas do rio Gurupi), por outro, bem como daquelas contra os negros escravos fugidos, sediados em quilombos, a partir de 1825. E talvez também contra os Karajá, Jurúna e Apinayé, bem como os Turiwára, aliados dos

brancos, que podem ter sido uma fração dos Kaapor desmembrada durante a Cabanagem (*idem*, p. 165). Nos seus deslocamentos e fugas, os Kaapor migraram do seu território original, no rio Guamá, Leste do Pará, para o rio Gurupi, divisa entre o Pará e o Maranhão. As tribos ribeirinhas — Turiwára, Anambé, Amanayé — subjugadas militar e economicamente como peões de fazendas, soldados e extratores de drogas da mata extinguíram-se mais rapidamente que os aguerridos Kaapor.

Balée conclui que as guerras intertribais dos Kaapor se distinguem das que tiveram lugar antes da chegada dos brancos: "If the warfare of the pre-Columbian and early post-Columbian Tupinambá, Conibo, Omágua, Tapajós and other riverine polities involved the conquest of land, resources, and sometimes people, the objectives of Ka'apor warfare was different" (*idem*, p. 167). No caso dos Kaapor, argumenta Balée, "competition was no longer for riverine zones, but for free space in the hinterlands". O autor acrescenta que: "They did not tend to take over regions which were specially favored in terms of game, fish and soil" (*idem, ibidem*). E ainda: "Even though Kaapor men (until recently) raided the Guajá on occasion for women, there was no slavery in Kaapor society no dealing in slaves" (*idem, ibidem*). Balée não descarta a possibilidade de os Kaapor guerrearem eventualmente para obter ferramentas para o trabalho agrícola e para pontas de flechas. Mas acha que encontravam boa quantidade de metal a ser martelado nas obras abandonadas em seu território de perambulação, não sendo esse o motivo principal das guerras com os brancos, e sim a defesa de sua autonomia cultural.

Vejamos, no caso dos índios Zoró, de Rondônia, a formação da identidade étnica em função da interferência do branco. Antes de 1980, não existia praticamente informação alguma sobre os Zoró, que falam uma língua da família Tupí-Mondé, uma das oito discernidas por Rodrigues (1964) no tronco Tupí. A designação tribal — que não aparece em qualquer documento antes de meados da década de 70 — é uma corruptela de *Monshoro*, etnônimo atribuído aos Zoró por seus vizinhos e inimigos Suruí, também de língua Tupí-Mondé. A autodesignação vem a ser "*Pangeyên*, se qui signifie, dans leur langue, 'nous somme ceux qui parlent'" (Brunelli, 1987, p. 153). Segundo este autor, que vem

estudando a tribo desde 1984, trata-se, talvez, de uma identificação temporária para uso externo. De qualquer forma, o termo Zoró, pelo qual o grupo passou a ser conhecido, foi também por ele adotado (*idem*, p. 154).

Brunelli considera que "les ancêtres des Gavião, des Cinta-Larga et des Aruá formaient jadis une seule ethnie, maintenant considéré comme une sous-famille linguistique de la famille Tupí-Mondé" (*idem, ibidem*). Os estudos lingüísticos efetuados por Dennis Moore (1984), abrangendo os referidos grupos, indicam que os Tupí-Mondé se dividem em três subfamílias: Suruí, Mondé e uma terceira, sem nome próprio, de que fazem parte os Zoró. Em suas migrações, do rio Roosevelt ao Aripuanã, os Zoró se defrontaram com os Arara, então numerosos, aparentemente retornando à área que teria sido o berço das diferentes famílias Tupí, a bacia do Guaporé e do Paraguai (Brunelli, 1987, p. 154). O autor aventa outra hipótese com base nos seus dados de campo e etnohistóricos: os proto Tupí-Mondé instalaram-se ao longo do Roosevelt e do Aripuanã até sua foz, mas não puderam prosseguir até o Madeira barrados pelos poderosos Mura. A penetração européia de fins do século XVII e início do XVIII pressionou os Mura. Por essa época, isto é, há cerca de 200 a 300 anos, foi quando, segundo Moore, "les processus de diversification des langues Tupí-Mondé aurait commencé" (*idem*, p. 157). No curso dessas migrações teriam ocorrido as divisões da etnia, hipótese que os estudos etnolingüísticos em curso poderão precisar ou infirmar.

O estudo de Brunelli sobre a formação da identidade Zoró confirma os de outros autores por ele citados (Kaplan, para os Piaroa; Verswijver, para os Mekranoti-Kayapó; Descola, para os Achuar; e Lizot, para os Yanomâmi): a identidade desse grupo se construiu pela reunião de diversos grupos locais, cada qual política e economicamente autônomo. A tradição oral registra o movimento dos Zoró rumo Sul, à região onde o rio Branco desemboca no Roosevelt, região esta ocupada pelos Cinta Larga, que foram por eles vencidos e desalojados, aparentemente no início do presente século. No mito de criação recolhido por Brunelli, são mencionados, além dos Zoró, 19 grupos locais que eles teriam contactado em suas migrações, já então rumo Oeste, até que se estabeleceram, por

volta de 1950, na margem oriental do rio Roosevelt (*idem*, p. 158). Nas duas décadas seguintes, os Zoró empenharam-se na luta contra os seus vizinhos Suruí e contra os peões de fazendas que iam invadindo seu território. Quando foram descobertos pela Fundação Nacional do Índio — Funai, em 1977, situavam-se no rio Branco e em alguns de seus pequenos tributários.

O grupo local era, segundo Brunelli, a unidade básica, social, econômica e politicamente falando. Era constituído de parentes consanguíneos, afins e “outros” — agregados procedentes de outros grupos ou tribos. Habitavam uma única maloca encabeçada por um homem mais velho e sua parentela. Essa unidade podia fragmentar-se, o que ocorria com frequência, à maneira descrita por diversos autores para o caso Yanomâmi. A filiação era patrilinear, mas a tendência era prevalecer a residência matrilocal após o casamento. Assim, um indivíduo podia pertencer a três grupos locais: o paterno, o do pai de sua mulher ou o próprio, caso tivesse número suficiente de descendentes para constituir-lo (*idem*, p. 163).

A crônica oral recolhida por Brunelli registra guerras entre grupos locais e/ou tribos, sendo alguns dos prisioneiros mortos e outros incorporados ao grupo vencedor (*idem*, *ibidem*). Com exceção da variante linguística — comum a todos os grupos locais Zoró —, os demais elementos da cultura (modo de subsistência, estrutura social, visão do mundo e cultura material) eram compartilhados, genericamente falando, pelos demais grupos da família Tupí-Mondé da área. Inexistia uma chefia política que englobasse a totalidade dos grupos locais Zoró, e mesmo a autoridade do chefe da maloca era frouxa, embora respeitada.

Ao ser estabelecido um posto de atração da Funai junto aos Zoró, todos os grupos locais foram reunidos em uma só aldeia, perdendo o controle social sobre suas terras e os recursos nelas contidos. Nos termos de Bonfil Batalla (1987), os Zoró passam a viver, nos dias que correm, uma cultura imposta ou, ao menos, uma cultura alienada. Por outro lado, o órgão governamental de assistência aos índios não trata de obstar a invasão, cada vez maior, de colonos. Com isso, está obrigando os Zoró a “reprendre leurs armes pour essayer, encore une fois, mais sans succès, d’arrêter l’expansion de la société brésilienne” (Brunelli, 1987, p. 169).

Sistemas de Interdependência Regional

Em um estudo preliminar ainda inédito, Arvelo-Jimenez *et alii* (1987) procuraram entender como se formou “o processo civilizatório” criado, ao longo de milênios, pelas populações indígenas da bacia do Orinoco. Alegam os autores que a etnologia da área privilegiou o estudo de unidades ou instituições isoladas, deixando de ver o conjunto. Opinam que se verifica uma integração supra-étnica na área a qual denominam Sistema de Interdependência Regional do Orinoco. Supõem que:

“Las etnias componentes de ese Sistema fueron creando una compleja trama de relaciones inter-étnicas que llegó a integrarlas de manera horizontal y diferenciada. Este tipo de integración fue posible gracias a que los vínculos inter-étnicos no implicaban pérdida de la autonomía política local ni de la diversidad cultural ni lingüística de las etnias componentes del Sistema” (*idem*, p. 2).

O propósito do estudo é “identificar los mecanismos articulatórios del nivel inter-étnico, tales como comercio, prestación de servicios rituales, alianzas matrimoniales inter-étnicas, pactos políticos, incursiones bélicas, etc.”. O estudo se beneficiou, segundo os autores, da teoria de controle cultural desenvolvida por Bonfil Batalla (1987). Este autor concebe um grupo étnico como aquele que se capacita a preservar autonomamente o núcleo de sua cultura, como um patrimônio preexistente, não obstante a apropriação que acaso tenha feito de elementos alheios. Nesse caso terá uma esfera de cultura apropriada. Por cultura imposta Bonfil entende aquela em que “ni los elementos ni las decisiones son propios del grupo” (*idem*, p. 28). E por cultura alienada, as instâncias em que o grupo perde a capacidade de decidir sobre elementos culturais autônomos. É o caso da alienação da sua força de trabalho, ou de seu território, ou de elementos simbólicos e emotivos, como são as cerimônias tornadas festas folclóricas (*idem*, p. 29). Como se vê, aqui a ênfase recai sobre os processos inter-étnicos, e não sobre traços isolados, permitindo uma visão global, ao mesmo tempo atual e histórica, dos fenômenos da mudança e da permanência.

Para a reconstrução do Sistema de Interdependência Regional do Orinoco, Arvelo-

Jimenez e seus colaboradores levam em conta, em primeiro lugar, fatores ecológicos, tais como os biótipos existentes (savana, rio, floresta) e a distribuição desigual, embora equilibrada, das matérias-primas nos referidos biótipos, como, por exemplo, o barro para cerâmica, a pedra para a endentação do ralo, o bambu para o cano interno da sarabatana. A capacidade de carga é limitada, o que explica a dispersão e o reduzido montante das populações aborígenes orinoquenses. Essa dispersão e descentralização política impossibilitou a defesa dos recursos naturais e culturais através da resistência armada. "La respuesta ha sido la creación de una trama de prestaciones y contraprestaciones sociales, económicas y religiosas" (Arvelo-Jimenez *et alii*, 1987, pp. 6-7). A não acumulação e a não-especialização se explicam pela circunstância de os produtores não terem senão modestos excedentes, invertendo toda a sua energia na reprodução das condições que tornaram possível o funcionamento desse modo de produção. Para isso tornava-se necessário "crear o reforzar vínculos políticos con otras sociedades orinoquenses estructuralmente similares" (*idem*, p. 7).

Os autores afirmam que a produção desses poucos excedentes não deve ser atribuída a uma divisão territorial ou presença, em determinadas áreas das matérias-primas de que são feitas. O peixe, o curare e o *quiripa* — espécie de caracol, com valor de escambo, de que se faziam colares, que poderia ser tido como "mercadoria" — não eram produzidos por um só grupo, nem se tratava de uma especialização artesanal exclusiva. Tratava-se de um comércio intencionalmente conduzido como estratégia de interação interétnica (*idem*, p. 8). Os parceiros comerciais não podiam romper as transações, sob pena de "provocar venganzas sobrenaturales" (*idem, ibidem*). O comércio malsucedido podia degenerar em ações bélicas, com a apreensão de prisioneiros, incorporados ao grupo vencedor através de casamentos interétnicos, fomentando-se o multilingüismo e a transculturação.

O segundo recurso metodológico empregado por Arvelo-Jimenez e colaboradores para inferir o sistema de interdependência no Orinoco foi proceder a um levantamento historiográfico, abrangendo um período de quatro séculos: entre o XVI e o XIX. Constatam os autores que houve intercâmbio comercial e correlato entre

grupos orinoquenses e os da periferia, os dos llanos da Venezuela e da Colômbia. Isso se comprova inclusive por estudos recentes⁹ que demonstram como operam as conexões na área interfluvial do maciço guianense. Lamentam os autores que esses estudos não aprofundem sua análise em sentido diacrônico, descontextualizando dessa forma o comércio de outros mecanismos integradores. Essas conexões se estendiam sobre imensas áreas, envolvendo os Guahibo dos Llanos del Meta e os Karriña (ou Caribe) do século XVIII (*idem*, p. 11). Grupos ainda mais distantes participavam desse Sistema de Interdependência Regional (o do Orinoco) através de intermediários. Quando a rota principal — rios Atahapo, Orinoco, Guainia-Rio Negro — foi aposada pelos colonizadores, no século XVIII, abriram-se rotas alternativas, interfluviais, deslocando o eixo do sistema de interdependência. Ao mesmo tempo, as populações ribeirinhas foram dominadas e absorvidas no sistema colonial (*idem*, p. 16). Em consequência, rompeu-se o fluxo horizontal de bens e serviços entre grupos ribeirinhos e interflúvios, prevalecentes até o século XVIII, dando lugar a um fluxo vertical, com a desvalorização dos itens de troca indígena em relação aos industriais.

A penetração branca e mestiça, verificada no século XIX, altera mais uma vez a desigualdade do intercâmbio. Mas o sistema se recompõe segundo o modelo anterior para os grupos não-dominados dos interflúvios que logram manter um mínimo de autonomia cultural. Pelas rotas circulavam não apenas mercadorias mas também informações (*idem*, p. 18). Entretanto, a intensificação do processo de assédio e exploração conduz à "pérdida de la capacidad de decisión sobre sus recursos culturales propios y apropiados, lo que generalmente implica a su vez una pérdida paulatina de la diferencialidad cultural y lingüística" (*idem*, p. 19).

Os autores concluem que a reconstrução do sistema de interdependência do Orinoco permitiu um diálogo entre o passado e o presente. Antes do contato com os colonizadores, cada grupo étnico pôde conservar o controle sobre o núcleo dos recursos peculiares à sua cultura, não obstante absorver alheios. A partir do contato, as relações se estratificam verticalmente e perde-se o controle sobre a rota principal do intercâmbio. Mas a rota interfluvial alternativa o reconstitui, de certa forma, dando-lhe continuidade. O prosseguimento

da pesquisa mostrará se antes da penetração européia o sistema funcionava de modo diferenciado na região ribeirinha e na interfluvial (*idem*, p. 25).

O importante é verificar que a força integradora do sistema fez com que ele prevalecesse, embora em menor escala, até nossos dias. Veremos, contudo, que os três autores anteriormente citados — Thomas, Coppens e Colson —, ao contrário do que julgam Arvelo-Jimenez *et alii*, atribuem grande importância à especialização artesanal derivada da presença de certas matérias-primas em *habitats* dados e à habilidade de seus habitantes em utilizá-las com maior destreza. O mesmo se verifica em dois outros exemplos, a seguir mencionados, do alto Xingu e alto rio Negro.

Estudos de Tecnoeconomia e Etnoestética

No cômputo das pesquisas etnológicas realizadas nas últimas três décadas, aquelas que privilegiam a temática ligada à cultura material ocupam lugar modesto. O levantamento procedido por Thekla Hartmann (1984) demonstra que, dos 1.765 títulos por ela arrolados, entre 1967 e 1982, apenas 55 focalizam, total ou parcialmente, aspectos materiais da cultura. São devidos, na sua quase totalidade, a especialistas vinculados a museus. Etnólogos com o mesmo vínculo na Suécia, Suíça, Áustria, Alemanha, Dinamarca e Estados Unidos mantiveram interesse, tradicional nesses países, por essa temática.

Um levantamento preliminar da bibliografia etnológica para uso em um curso sobre cultura material na Universidade de São Paulo reuniu 350 títulos (Gallois, 1986b). Nele estão incluídas obras de cunho teórico, de classificação tipológica e tecnológica dos artesanatos, bem como trabalhos relativos ao manejo de coleções em museus etnográficos. Gallois pretende completar essa bibliografia comentando os títulos e editá-la oportunamente.

Quanto aos fundamentos teóricos dos estudos de cultura material, caberia dizer que, além dos instrumentalizadores, predominou uma corrente que buscou associar o artefato ao mentefato. Ou seja, estabelecer um vínculo entre o material e o abstrato: conceitos, crenças e comportamentos (ver Ribeiro, 1986c e 1989). A orientação nesse sentido partiu de Nancy Munn (1962 e 1966), que estudou os sistemas de representação dos Walbiri da Austrália Central. A temática enriqueceu-se

também com o que os historiadores franceses chamam de "história não-eventual": a vida cotidiana dos povos que não aparece nos compêndios mas é fundamental para a compreensão de certos processos. Essa tendência é exemplificada pelas obras de Fernand Braudel (1979) e Baudrillard (1973).

No presente sumário, que pretende abordar unicamente os trabalhos mais recentes sobre arte e artesanato indígena, veremos que alguns etnólogos procuraram utilizar as inferências da cultura material como coadjuvante na explicação de contatos étnicos. Outro foco de interesse foi o significado simbólico dos adornos corporais, das expressões gráficas e plásticas, bem como os aspectos estéticos e de identificação étnica que contêm. Fora do Brasil, encontra-se maior número de estudos que focalizam o sistema de trocas intertribal, à curta e à longa distância, que explicitam aspectos etnohistóricos e o papel integrador que esse comércio exerce para diminuir conflitos entre tribos.

Tipologia e Taxonomia

No que se refere à tecnologia, morfologia e estética dos artefatos, passos foram dados no sentido de uniformizar a descrição de técnicas e formas segundo as matérias-primas e procedimentos empregados. Estão contidos nos volumes II e III da *Suma Etnológica Brasileira* (Ribeiro, 1986) e no *Dicionário do Artesanato Indígena*, de Berta Ribeiro (1988a). Abrangem os vários campos em que, tradicionalmente, se discrimina a cultura material indígena, a saber: cerâmica, trançados, cordões e tecidos, adornos plumários, instrumentos musicais, adornos de materiais ecléticos, indumentária e toucador, objetos de madeira e outros materiais, incluindo os implementos de navegação, os utensílios de conforto e de cozinha, armas, objetos rituais, mágicos e lúdicos. O volume III da *Suma*, *Arte índia*, contém estudos sobre pintura corporal e iconografia indígena. Trata-se, mais que nada, de obras de referências e de estudos pormenorizados do papel e função de objetos num contexto cultural dado. São as ferramentas de que necessitam os etnólogos para classificar e nomear os materiais que estudam. Essas classificações e taxonomias, desenvolvidas desde há muito para estudos arqueológicos ou lingüísticos, eram praticamente inexistentes ou dispersas em diferentes obras de

língua francesa e inglesa, exigindo a sistematização agora procedida.

As configurações globais, que diferenciam os inúmeros grupos que vivem na floresta tropical, podem ser determinadas segundo a língua falada e a adaptação a macroáreas ecológicas: savana, beira-rio, interflúvio. Esse tipo de adaptação se exprime, entre outras formas, através da cultura material, que, apesar da perecibilidade das matérias-primas empregadas pelos povos do trópico úmido, é uma das mais importantes evidências com que trabalham os arqueólogos. Embora o ambiente ecológico e a tecnologia desenvolvida para a ele se adaptar sejam relativamente homogêneos, verifica-se uma grande diversidade de respostas, nas expressões materiais, quando se observa cada grupo tomado isoladamente. Por isso, um conjunto de objetos identifica uma unidade social e é por ela identificado como privativo e imiscível, servindo de insígnia ou símbolo visível de identidade étnica.

Uma releitura de dados etnográficos tem mostrado que a afinidade lingüística implica geralmente identidade de elementos culturais de várias naturezas. Por exemplo, a casa Tapirapé, Asuriní do Xingu e a Tupinambá — grupos geográfica e historicamente defasados — têm elementos comuns inconfundíveis: planta baixa em elipse alongada e cobertura em abóboda de berço. Esses atributos morfológicos da casa nada têm a ver, aparentemente, com o fato de os Asuriní e Tapirapé serem classificados como grupos Tupí da floresta, isto é, não-canoeiros, ao passo que os Tupinambá dominavam cabalmente, como narram os cronistas do século XVI, a arte de navegar. Os Tapirapé, encravados entre grupos Macro-Jê do Brasil Central, assinalaram inúmeros elementos de cultura peculiares a essas tribos. Entre outros, danças de máscaras e formas de organização social que regulamentam atividades econômicas e rituais. E, ainda, adornos corporais crochetedos característicos dos Karajá (Wagley, 1988, p. 52).

Identidade no traçado da aldeia é observada entre vários grupos do tronco Macro-Jê, sendo correlata a simbolização do espaço interno. Como se sabe, desde os estudos de Nimuendaju (1946) entre os Timbira ficou claro que o traçado circular da aldeia Timbira — à semelhança da dos Borôro e Kayapó — reflete a estrutura social tribal. Nela se distingue o pátio central, *locus* masculino, onde se situa a

casa-dos-homens (quando existente) e se desenrola a vida cerimonial. A periferia do círculo, onde se localiza o anel de residências uxori-locais, é área prioritariamente feminina, mais próxima à floresta e, portanto, ao ambiente não socializado pelo homem. Fatores ecológicos são também levados em conta na localização da aldeia, como explicam vários autores. Wagley, por exemplo, indica que a aldeia Tapirapé situava-se em local próximo à floresta de galeria, onde eram abertas as roças; à savana, onde se podia caçar com maior proveito durante a estação seca. Procurava-se também um local mais elevado, não sujeito a inundações, e onde houvesse um córrego perene que não secasse na estação seca (Wagley, 1988, p. 72).

O estudo de Costa & Malhano (1986, pp. 27-84) mostra que se podem distinguir, basicamente, três traçados de aldeias indígenas brasileiras: (1) circular, acima descrito, também corrente entre as tribos do alto Xingu, nas quais igualmente se verifica a casa-dos-homens; a casa-aldeia Yanomâmi (*shabono*) seria uma forma assemelhada, uma vez que consiste em um anel circular, com uma grande abertura interna descoberta, conformando uma praça central, enquanto que o círculo coberto é subdividido em seções trapezoidais, destinadas às famílias nucleares; (2) aldeias retangulares, como eram as dos Asuriní do Xingu e Suruí do Trocará, ambos grupos Tupí, com as casas dispostas em forma de ferradura em torno de um pátio central; (3) aldeias lineares, voltadas ao rio, como as dos Karajá e dos Omágua (*idem*, pp. 29-30).

Registram-se, além das aldeias-casas Yanomâmi, unidades habitacionais que abrigam um grupo local, como no caso dos Marúbo, e um clã, a exemplo das tribos de língua Tukano. As características físicas e funções sociais da casa-aldeia Marúbo foram estudadas por Melatti & Melatti (1986). A casa Tukano foi objeto de vários estudos, salientando-se o de Reichel-Dolmatoff (1986, pp. 131-8), com ênfase no simbolismo de sua estrutura, como *útero do sib* e *símile do universo*. A identificação da casa com o corpo humano é registrada por Costa & Malhano (1986, pp. 51-4) para os índios do alto Xingu e por Melatti & Melatti (1986, p. 49) entre os Marúbo.

Uma associação simbólica entre a cosmologia Warao e a casa circular Yekuana e exposta por Wilbert (1981, pp. 17-72) em

um trabalho penetrante que, além de conotações simbólicas, levanta intrincadas questões etnohistóricas, sendo ao mesmo tempo um repositório de ensinamentos para os interessados em etnoastronomia. No que se refere à associação acima referida, o notável foi descobrir que a concepção do mundo dos Warao — um disco flutuando no oceano com uma cúpula em forma de sino — corresponde à estrutura física da casa Yekuana, tribos geograficamente distanciadas uma da outra. O autor procura explicar essa semelhança valendo-se de dados mitológicos e etnohistóricos.

Estudos Setoriais: Trançados e Outros

Um estudo etnograficamente bem estruturado sobre a cestaria Yekuana (Makiritare), grupo Karib da Venezuela, é devido a Hames & Hames (1976). Os autores mostram que mais tempo é dedicado por homens e mulheres à manufatura cesteira do que a todos os demais ofícios artesanais (*idem*, p. 25). Trata-se de uma "atividade econômica sedentária", que contribui para a economia doméstica, sobretudo por parte das pessoas idosas, que já não podem se engajar em trabalhos mais exigentes em termos de energia. O comércio cesteiro teria tido início em meados do século XVIII, com espanhóis e holandeses, segundo Coppens (1971, p. 34). Em anos mais recentes, ele vem ocorrendo entre diferentes grupos Yekuana e entre estes e os Yanomâmi. O comércio entre os Yekuana do alto e do baixo rio é explicado pelos autores por serem os cestos mais elaborados primazia dos grupos do alto rio (Hames & Hames, 1976, p. 32).

Um trabalho da mesma índole deve-se a Henley e Mattei-Müller (1978, pp. 29-130), focalizando a cestaria dos Panare, também Karib da Guiana Venezuelana. Os autores contextualizam a produção para a venda de apás (*tray baskets*) de algumas comunidades Panare, mostrando seus efeitos sobre a organização econômica tradicional da tribo. Concluem que essa atividade, voltada para um mercado externo, contribuiu para estimular a criatividade dos artesãos-cesteiros, enriquecendo o elenco de motivos gráficos, todos eles com nomes e significados definidos.

A arte do trançado dos Warao, do delta do Orinoco, Venezuela, foi também objeto de estudo de Wilbert (1975). O autor, familiarizado com a cultura dessa tribo, pôde documentar aspectos interessantes da

prática dessa arte relacionados com a etnohistória tribal. Segundo a tradição oral, a técnica do trançado lhes foi transmitida por uma tribo vizinha, os Siawani, índios canibais, talvez Karib, já extintos. Walter Raleigh registra que, no século XVI, teriam existido no delta do Orinoco duas tribos, os Siawani e os Wara-weeti, em guerra uma com a outra. Os últimos seriam os Warao atuais (*idem*, p. 1). No mito coletado por Wilbert, o povo de itiriti (=arumã, *Ischnosiphon* sp., matéria-prima preferida para o trançado) teria uma cultura material mais desenvolvida que o povo da folha do Moriche (=miriti, *Mauritia* sp., outra matéria-prima cesteira).¹¹ Os Siawani seriam canibais, pecha atribuída aos vizinhos Karib dos Warao, igualmente famosos, como todos os dessa família lingüística, por sua extraordinária habilidade cesteira. Além dos Karib, diz Wilbert, grupos Aruak da área também fazem bons cestos. Mas estes não eram considerados antropófagos, nem guerreavam os Warao. Portanto, não devem ser os Siawani citados no mito. A par disso, características morfológicas do trançado Warao indicam que sua origem, confirmando as tradições míticas, seria Karib. A propósito, escreve Wilbert (*idem*, pp. 81-2):

"Generally speaking, I suppose, prudence requires that traditional oral history be treated with some reserve when interpreting it in a factual historical context. However, as far as the origin of Warao basketry is concerned, the evidence at hand suggests that the mythical account of cultural borrowing from an outside source is largely factual. The precise identification of the donor culture is somewhat more problematical, but here, too, the available evidence points to the Carib rather than the Aruak."

O exemplo acima ilustra a importância que um grupo étnico atribui a seus recursos tecnológicos, inclusive à matéria-prima com que trabalha, classificando por essa característica os povos com os quais está em contato.

Novos Modelos no Estudo da Difusão

Evidências artefatuais derivadas do emprego de certos materiais e técnicas, quando combinadas com outros indícios, também servem de subsídio para inferir o movimento de populações. Além dos registros

históricos, um indício a mais da procedência amazônica (foz do rio Xingu) dos índios Jurúna, localizados atualmente no Parque Indígena do Xingu, Norte de Mato Grosso, é o emprego de cariapé (*Licânia* sp.) como antiplástico no fabrico da cerâmica. Os Waurá e outros grupos Aruak do alto Xingu empregam, ao contrário, um espongiário, o cauixi (*Tubella* Mello-Leitão) para esse fim (Lima, 1986, p. 214). Considerando-se que a maioria das tribos ceramistas brasileiras utiliza o cariapé, os casos divergentes como o acima citado, ou o dos Txapakúra, que usam espículas calcáreas de esponja encontradas em regiões alagadiças, ou ainda os Paresí, que preferem cinzas de casca de uma árvore do chapadão misturada a pó de minério de ferro, deveriam ser estudados para determinar se se trata de uma imposição ecológica ou de uma escolha e, neste caso, a razão dessa preferência.

Ainda no caso da cerâmica, verifica-se uma possível influência da vertente oriental andina sobre os grupos chaquenhos concernente a características de ornamentação — motivos curvilíneos — presentes na pintura corporal e na cerâmica dos Mbayá-Kadiwéu, do chaco mato-grossense, e no estilo cumanaçaya da Bolívia (Lathrap, 1975, p. 154). A par disso, Gordon Willey (1986, p. 261) assinala uma característica técnico-decorativa que, ao que parece, só os grupos chaquenhos empregavam: impressão com cordão.

De localização restrita é, ainda, no que concerne à cerâmica, a chamada pintura "em negativo" (*negative painting*), registrada tão-somente entre alguns grupos amazônicos de língua Tukâno e Pano. No caso dos Desâna, de língua Tukâno, pude observar que, após o cozimento da peça, padrões decorativos são aplicados mediante o emprego do sumo de substâncias vegetais que inibem a fixação do esfumamento, a que a peça é então submetida. Esfriada e lavada, a parte em que foi aplicada a decoração retoma a cor natural do barro. Os Desâna empregam para esse fim cinzas brancas do tronco e cascas de cupiuba (*Goupia glabra* Aubl.) misturadas com água e sumo da folha de cubiu (*Solanum sessiliflorum* Dun.) (Ribeiro, 1988a, pp. 31-2; Lima, 1986, p. 178).

Elemento definidor de possível identificação entre tribos é o uso ou não do tipiti no processamento da mandioca brava. Os Kayabí, os Asuriní (Ribeiro, 1982, p. 37), os Parakanã (Magalhães, 1978, p. 24)

e os Tapiragé (Wagley, 1988, p. 77) não usam esse cesto extensível nem outro qualquer para eliminar o ácido hidrocianico da polpa do referido tubérculo, e sim a pressão das mãos. Baldus (1970, p. 187) acredita que um elemento de ligação entre os Tapirapé e os antigos Tupinambá do Maranhão é a prática da eliminação manual do veneno da mandioca. Gertrude Dole (1960), analisando a ausência ou o uso do tipiti, segundo uma seqüência de complexidade relativa, conclui que a mandioca deve ter sido domesticada por algum grupo Karib ou Aruak, uma vez que entre todos eles se encontra esse implemento mais desenvolvido de eliminação do veneno da raiz para produzir farinha e outros alimentos.

Em um estudo-piloto, Berta Ribeiro (1980a) procura discernir a extensão da ocorrência de duas características técnico-morfológicas encontradas, sobretudo, na cestaria de grupos Tupi, características estas que independem da manufatura básica e da funcionalidade dos cestos, a saber, o acabamento e a pintura posterior desses recipientes. Para isso, utiliza o "critério de qualidade" concebido por Wilhelm Schmidt, segundo o qual os aspectos que independem do processo de manufatura, da matéria-prima e da função de um artefato, quando expandidos por vasta área, devem ser atribuídos a fatores históricos, ou seja, ao contato. Princípios semelhantes — a estatística lexical que considera a porcentagem de cognatos — são utilizados pelos lingüistas para determinar afinidades entre línguas do mesmo tronco (Rodrigues, 1964, p. 99). No caso por mim examinado, um grupo Aruak (os Paresí) demonstrou melhor desempenho nas referidas técnicas, o que me levou a investigar os fatores históricos que explicariam sua difusão por uma área de grande extensão.

A conclusão semelhante, isto é, melhor desempenho técnico, chegou Seiler-Baldinger (1977, p. 39) ao verificar que o "epicentro" de uma técnica de tecelagem — acoplamento (*linking*) — deveria situar-se entre os Yágua e Tukúna. Outro exemplo de microaculturação numa técnica de tecelagem foi por mim documentado no caso dos Kayabí e Jurúna, que há cerca de 30 anos convivem no Norte do Parque Indígena do Xingu, para aí trasladados de seus habitats tradicionais. Por influência dos Jurúna, os Kayabí substituíram a técnica de entretorcido (*twined*) pela de entretorcimento (*weaving*) em tear amazônico, isto

é, com o urdume na vertical. Mas ao invés de adotarem os intrincados desenhos labirínticos dos jurúna, transpuseram a esse novo campo os padrões de trançados de sua elaborada cestaria. Sendo este um domínio masculino da cultura, foram os homens que ensinaram suas mulheres a tecer com desenhos, cujos nomes e significados são idênticos aos dos cestos (Ribeiro, 1984/1985, pp. 357-9).

Os Timbira oferecem outro exemplo de aprendizado feminino de padrões de trançado, técnica artesanal atribuída aos homens, transposta para a tecelagem, que é um atributo feminino. Nas biografias de tecelãs Krikatí, grupo Timbira, Dolores Newton narra vários casos em que isso ocorreu. Não é mera coincidência que também aqui a técnica do trançado sarjado (*twilled*) com emprego de urdidura dobrada de flabelos de buriti (*Mauritia* sp.), arte masculina, tenha sido adaptada para entretecido acanalado (*raised warp design*) e uso de fio de algodão. Em ambos os casos, na manufatura de tipóias (Newton, 1971, pp. 105, 262-74, e 337-9).

Um dos veículos de difusão de traços culturais é a miscigenação étnica, que se intensificou, nas últimas décadas, em função da pressão expansionista da sociedade nacional. O caso da fusão Krikatí-Pukobyé estudado por Newton (1971 e 1974) é exemplar como tipo de abordagem que leva em conta indicadores artefatuais. Investigando vestígios da contribuição das duas etnias a um padrão cultural — a técnica de torção do fio de algodão —, a autora constata a coexistência, numa mesma aldeia, das duas entidades tribais, uma das quais torcia majoritariamente o fio “em S” e a outra “em Z”. Newton enfatiza que os comportamentos relativos à manufatura do fio e da tecelagem são aprendidos pela simples observação e experimentação, isto é, de modo não-verbal. Com isso, desenvolvem-se hábitos motores — no caso em exame, a torção dos cordéis em sentido esquerda/direita (em S) ou em direção oposta (em Z) —, movimentos estes inconscientes e, portanto, menos sujeitos à manipulação. Nesta esfera persistem variações introduzidas por minorias étnicas, como no exemplo Krikatí-Pukobyé, em que a torção “em S” é praticada exponencialmente por esses últimos.

O estudo de Hartmann (1976) utiliza igualmente a evidência artefatural para examinar relações entre os Borôro orientais e ocidentais (estes últimos extintos) e seus

vizinhos. É um excelente exemplo das vantagens e dificuldades do emprego de elementos da cultura material como complementação de documentação histórica.

Na introdução teórica ao volume *Tecnologia Indígena*, Dolores Newton (1986, p. 16) chama a atenção para a importância de definir as categorias sociais existentes dentro de uma unidade maior, o grupo local. Isto porque, dadas as divisões internas em metades, clãs, grupos de idade, de descendência etc., cada um deles pode ser portador de atributos — desenhos, estilos tecnológicos — diversos. Em outro trabalho, Newton (1981) manifesta a necessidade de documentar o artefato até sua unidade mínima: o artesão.

Peter Roe (1980), estudando os complexos padrões labirínticos que ornamentam a pintura corporal e artefatural dos Shipibo, do rio Ucaiali, detecta notórias variáveis estilísticas ao nível do grupo doméstico. Verifica que, quanto maior a homogeneidade do desenho, mais intensa é a interação interna do grupo. E que um fator ignorado pelos “iconógrafos étnicos” é a captura de mulheres por uma tribo dada. Isso ocorreu entre os Shipibo, onde se verifica a presença de mulheres Amahuaca, Remo e Cashibo capturadas na infância e criadas como Shipibo (*idem*, p. 49). Assim sendo, informações sincrônicas, como são as evidências artefatuais obtidas em trabalho de campo, podem oferecer, se cuidadosamente levantadas ao nível do artesão, subsídios para uma visão diacrônica da história cultural da tribo.

O empréstimo de bens culturais de tribos vizinhas é documentado pelo caso Tapirapé. Deslocando sua aldeia para as margens do rio Tapirapé, os índios aprenderam a nadar e a ter acesso a uma fonte de proteína antes pouco explorada, o peixe. Os Tapirapé “só comiam peixe durante um curto período da estação seca (...). Em 1965, ainda não sabiam construir canoas, mas as possuíam compradas de seus vizinhos Karajá” (Wagley, 1988, p. 98). Dessa forma, “num espaço inferior a uma geração, os Tapirapé deixaram de ser ‘andarilhos’ para se tornarem canoeiros” (*idem, ibidem*). E a pesca, ao invés da caça, passou a ser sua principal fonte de proteína animal.

O mesmo pode ser dito em relação aos Asuriní que, em menos de dez anos de contato, aprenderam a nadar e a construir excelentes canoas monóxilas que vendem, hoje, à população cabocla do rio Xingu

(Ribeiro, 1982, p. 35). No Parque Indígena do Xingu, a canoa de casca de jatobá, descrita por von den Steinen, em 1884 e 1887, como o meio de transporte por água generalizado entre as tribos dos formadores daquele rio, vem sendo substituída pela canoa monóxila, cuja confecção aprenderam com os Jurúna, que vivem hoje no Norte do Parque. Os Kayabí, para lá transferidos em 1956, também substituíram a canoa de casca de jatobá, prevalente quando viviam no rio Teles Pires, pela ubá monóxila (observação pessoal).

Em um estudo intitulado "The Iconography of South American Snuff Trays and Related Paraphernalia", o antropólogo chileno Constantino Torres (1987) estuda a distribuição dos utensílios para aspirar drogas psicotrópicas na América do Sul e examina a iconografia neles presente, feita à base de entalhe e pintura em madeira, pedra e ouro. O autor afirma que: "Investigations into the use of hallucinogens by indigenous groups in the South American continent have recently increased at a rapid rate. But the influence of hallucinogenic plants in the shaping of the belief systems of prehistoric societies is a neglected aspect of these studies" (*idem*, p. 1). No primeiro capítulo, Torres oferece uma definição desses utensílios e suas variantes, segundo registros bibliográficos e consulta a coleções de museus. E, ainda, um levantamento das espécies botânicas que entram na composição desses pós. No capítulo seguinte, as travessas e tubos usados para aspirar psicotrópicos são culturalmente contextualizados e examinados seus elementos iconográficos. Sua distribuição geográfica é mapeada por áreas culturais, históricas e pré-históricas, que se estendem sobre uma vasta região compreendendo: o Norte do Brasil, Venezuela, Colômbia, Equador e Peru; a Bolívia, ao Sul, Leste e Nordeste do lago Titicaca; o Norte do Chile e o Noroeste da Argentina. São analisadas as travessas coletadas desde o século XVIII entre tribos amazônicas (Mawé, Kaxuyána, Tukâno e Tukúna), e, finalmente, procede-se a um estudo comparado das mesmas do ponto de vista morfológico, bem como em relação aos temas iconográficos, que revelam muitas vezes associações míticas. Para efeito de sua análise, o autor considera iconografia "the probable meanings attached to pictorial representations. A 'theme' is the subject of a composition, through which an underlying action or concept is expres-

sed. A 'motif' is a distinct and recurrent element of design; a component unit of a theme" (*idem*, p. 11).

Como se vê, os estudos de difusão mais recentes tendem a aplicar, com maiores cautelas, a metodologia desenvolvida pela escola histórico-cultural e também a da lingüística histórica. Tais são, neste último caso, segundo Newton (1986, p. 22), o modelo "árvore genealógica ou o modelo genético" e o modelo "onda" (*wave*). A premissa básica é a de que a cultura, tal como a língua, teria se desenvolvido em direção distinta a partir da separação da tribo. Quanto mais distantes os grupos considerados, maior a evidência de uma origem comum do que a de uma difusão recente. O modelo "onda" considera que a difusão de elementos culturais se faz por contigüidade, independentemente da existência de um vínculo lingüístico comum.

No estudo da arte decorativa também se registra o emprego do modelo lingüístico, conforme explicita Roe (1980, p. 58) ao examinar os padrões ornamentais dos Shipibo: "My analysis of Shipibo design structure as employed here comes predominantly out of the second stream (generative linguistic model) by way of modal analysis, a kind of archeological counterpart of componential analysis (...)"

Estilos Tecnológicos

Fatores históricos, ecológicos, lingüísticos e etnográficos — onde se destacam as evidências artefatuais — são levados em conta para explicar a semelhança de estilos técnico-morfológicos. Lechtmann (1978, p. 4) assim define estilo: "By style I refer to the formal, extrinsic manifestation of intrinsic pattern. The oft-cited distinction used by linguists between *langue* and *parole* is precisely that distinction between pattern and style. The ordered, redundant phenomena that constitute the patterned structure of all cultures are expressed as style in verbal, visual, kinesic and technological behaviour".

No caso da plumária indígena brasileira verificou-se a presença de, basicamente, dois macroestilos. Um deles, caracterizado como obra de detalhe, assemelhada à ourivesaria, se deve ao emprego de pequenas plumas de passeriformes associadas a tecidos. Ocorre entre os grupos Tupí, Aruak e Karib, principalmente, caracterizados por Julian Steward (1946/1950) como da floresta tropical. Os grupos Macro-Jê (Kara-

já, Kayapó, Borôro) utilizam, ao contrário, penas longas de grandes aves, montadas sobre armações rijas, que conferem à figura humana uma imagem portentosa, definindo o segundo macroestilo (cf. Ribeiro & Ribeiro, 1957, pp. 15-8).

O trançado indígena também pode ser dividido, basicamente, em dois macroestilos em função da matéria-prima empregada e da sua elaboração. Berta Ribeiro (1986, pp. 283-320) procura mostrar que existe uma correlação entre os referidos estilos de trançado e os modos de vida campestre, silvícola-canoeiro e silvícola-interiorano. Os grupos que chamo campestres, quase todos filiados ao tronco lingüístico Macro-Jê, trabalham predominantemente com a palha — folíolos do limbo da folha nova de palmeira —, resultando num estilo de trançado monocromo, de padrões ornamentais variados, porém menos chamativos que os trançados bicromos. Estes últimos, que se filiariam ao segundo macroestilo, são elaborados com talas ou taliscas laminadas de material córneo (de marantáceas, gramíneas ou o pecíolo da profoliação do buriti), cuja superfície pode ser adrede pintada, permitindo esboçar padrões marchetados (de *marqueterie*, em francês), próprios mas não privativos dos grupos silvícola-canoeiros (Tupí, Aruak, Karib, Pano, Tukâno e outros). Um subestilo, menos difundido, é praticado pelos grupos silvícola-interioranos (Makú, Yanomâmi) desprovidos de canoas e de cerâmica ou com cerâmica muito rudimentar, do mesmo modo que os campestres, que fazem um trançado tipificado por cestos de *fasquias* de cipó (da família das aráceas). Este último é manufaturado primordialmente pela técnica de entretorcimento (*twined*), ao passo que os dois macroestilos — de palha e de tala — são executados segundo as técnicas de entrecruzado xadrezado (*checkerwork*) e, sobretudo, o sarjado (*twilled*), sendo que o bicromo, isto é, marchetado, só pode ser executado com talas.

Cabe realçar que a técnica de trançado entretorcido (*twined*) é praticada pelos grupos campestres e silvícola-canoeiros principalmente na confecção de artefatos rústicos, que exigem maior durabilidade e resistência, como as armadilhas de pesca. A técnica de trançado costurado (*coiled*) — a terceira das técnicas básicas de trançado indígena — é executada unicamente com flabelos de palha. Este último, pouco difundido entre tribos indígenas brasilei-

ras, poderia representar um segundo subestilo, a par de sua definição como técnica básica de trançado. Nas coleções do Museu Nacional e na bibliografia consultada, encontrei cestos feitos segundo essa técnica apenas entre os Kadiwéu, que representariam os grupos chaquenhos, e alguns do tronco lingüístico Jê: Xavante, Xerente e Timbira. É feito atualmente para a venda pelos Karajá, que teriam aprendido a confeccioná-lo com os Xerente. A propósito, informa Taveira (1982, p. 140): “O próprio nome da cesta *Mori*, Maluaré diz ser linguagem Xerente, sem correspondente em Karajá. (...) Maluaré afirma que após haver aprendido aquela confecção, o Karajá passou a fazer a cesta em formas diversas, como as de *moringa*, de *panela*, de *pote* etc. Os desenhos aplicados pelas mulheres Karajá são motivos seus, pois quando da aprendizagem não havia desenhos”. Os Tiriyo teriam tomado essa técnica de trançado costurado dos *bush negro* do Suriname (Frikel, 1973, p. 129).

A “Linguagem” das Representações Gráficas

A iconografia indígena expressa em grafismos executados em diferentes suportes — esteios das casas, bancos, liber, cerâmica, lagenária — e, ultimamente, em papel, por indução de etnólogos e missionários, é da maior importância para a decodificação de pinturas e gravuras rupestres, sendo, por isso, de inestimável valor para os arqueólogos.

Deve-se a Maria Heloísa Fénelon Costa (1986 e 1988) o estudo mais completo feito até agora sobre desenhos em papel, coletados por ela e por outros pesquisadores entre índios do alto Xingu, sobretudo os Mehináku. O trabalho vincula expressões visuais a textos mitológicos, bem como a representações sobre o mundo real e o sobrenatural. A análise dessa iconografia permite entender como os índios concebem, classificam e contrastam, graficamente, os diferentes seres do seu universo natural e cultural. A organização do espaço, a forma e a cor indicam alteridades que distinguem os seres do mundo natural e sobrenatural, retratados segundo sua condição hierárquica, no caso dos zoológicos, social e étnica, no dos humanos. Atributos anatômicos “anômalos” caracterizam sobrenaturais antropomorfos ou feiticeiros. A hierarquia dos personagens evidencia-se através do seu posicionamento na composição. O uso diferencial da cor explícita

caracteres morfológicos diferenciais. Cada desenho conta uma história, frequentemente calcada em relatos míticos, e nesta qualidade constitui um documento etnográfico de inestimável valor, difícil inclusive de ser obtido de forma verbal.

Em um trabalho intitulado "A Mitologia Pictórica dos Desâna", Ribeiro (1988c) analisa o que se poderia chamar o relato gráfico de um enredo mítico. Trata-se da transposição de um texto oral a uma "narrativa gráfica", mediante a qual os índios procuram expressar os principais episódios de sua mitologia. Ela só poderia ser feita por artistas indígenas habituados a visualizar representações em livros, no cinema e na televisão. Por isso mesmo, apresenta disparidades se comparada com as expressões gráficas tradicionais dos índios do alto rio Negro feitas em outros suportes: a ornamentação das malocas, da cerâmica, dos bastões de ritmo, das máscaras e pano de líber, dos trançados etc. E, ainda, em papel, por sugestão de Reichel-Dolmatoff (1978), junto a um grupo com pouco contato, os Barasâna do rio Pirá-paraná, Colômbia. Nesse caso, o autor procurou documentar as formas e significados das visões induzidas pela ingestão de alucinógenos e que podem ser consequência dos fosfenos produzidos pela droga. A arte gráfica dos Siona, também grupo de língua Tukano, da Colômbia, foi estudada por Langdon (1986) sob a mesma ótica. A autora procura mostrar, através de desenhos por ela coletados, que o grafismo Siona é inspirado nas visões derivadas do uso de alucinógenos, privativo dos xamãs. As formas básicas, tais como diamantes, círculos etc., identificadas como fosfenos, são transformadas em um elevado número de combinações. A redução da atividade ritual e xamanística, devido à aculturação, está levando à extinção da arte gráfica tradicional dos Siona, conforme a autora mostra em desenhos mais recentes de autoria de jovens não-xamãs.

Uma fecunda abordagem de um sistema de representações visuais é devida a Nancy Munn (1966 e 1973). Estudando o sistema gráfico dos Walbiri, aborígenes do deserto da Austrália Central, Munn não apenas elaborou métodos e conceitos extremamente úteis e refinados para o estudo da "linguagem" da arte tribal, como conseguiu associá-la a outros sistemas simbólicos no contexto Walbiri. Demonstrou que essas representações visuais eram um veículo de idéias que funcionava como uma

iconografia, relacionado a uma classe de fenômenos extremamente complexa: os ancestrais totêmicos e um panteão de entidades míticas. Dessa forma, transcendeu as análises meramente estilísticas, que caracterizavam os estudos de arte tribal, para penetrar nos seus conteúdos semânticos.

A complexa padronagem da cestaria Kayabi, grupo Tupi vivendo atualmente no Parque Indígena do Xingu, foi estudada por Ribeiro (1986b, pp. 265-86) segundo o esquema conceitual de Munn. Os motivos "core" parecem sugerir "categorias visuais" com significados explícitos que exerceriam uma "função mnemônica" semelhante à que Munn (1962, p. 981) descobriu nos desenhos Walbiri. Para esta autora, cada "categoria visual" reproduz características do objeto que se deseja retratar, configurando o todo, um "sistema gráfico" que funciona como uma iconografia. Neste sentido, o que pode parecer "geométrico" ou "abstrato" é na verdade "figurativo", porque dotado de conteúdo semântico. Por outro lado, essas representações iconográficas estão profundamente enraizadas na vivência e nos enredos míticos tribais, servindo como artifícios mnemônicos que evocam a orientação geral da cultura. Associações semelhantes, ou seja, uma estreita vinculação entre as representações gráficas contidas na cestaria dos Wayâna-Aparai e o domínio cosmológico, foram expostas por Velthem (1984).

Reichel-Dolmatoff, que tanto contribuiu para decodificar o simbolismo contido nas narrativas míticas, na casa e nos objetos cerimoniais dos índios Desâna da Colômbia, produziu um estudo com uma abordagem do mesmo gênero dedicado à cestaria dessa tribo, intitulado *Basketry as Metaphor* (1985). Nele oferece um painel dos aspectos físicos dos artefatos trançados, sejam eles utilitários ou cerimoniais, da tecnologia que preside sua produção, dos mitos em que comparecem. E, sucessivamente, aborda o simbolismo que se encontra embutido tanto na matéria-prima quanto na técnica, na forma e, sobretudo, nos padrões ornamentais.

A linguagem simbólica de uma grande variedade de ornamentos corporais foi descrita por Turner (1980) para os Kayapó e por Seeger (1980) para os Suyá. A pintura corporal, além de marca de identificação étnica, de embelezamento e dignificação da pessoa humana, informa a respeito do sexo, idade e condição social do indivíduo.

Sob essa perspectiva ela foi estudada entre os Xavante por Müller (1976), pela mesma autora entre os Asuriní (Müller, 1987) e por Vidal entre os Xikrin. (ver Vidal & Müller, 1986). O mesmo gênero de "informação" ou "linguagem" Sonia Dorta (1981) encontrou em um único adorno plumário dos índios Borôro. William Murray Vincent (1986), por sua vez, estudou o simbolismo de alguns objetos rituais de um grupo Tukâno do alto rio Negro. Todos esses estudos mostraram que, na atividade ritualística, correspondente a um tempo e a um espaço sagrado, em que se constrói a identidade étnica, estão embutidos símbolos e significados metafóricos traduzidos nos ornamentos pessoais com que os participantes se paramentam e nos objetos cerimoniais de que se cercam.

Mediante a ação de heróis civilizadores é que os índios explicam o universo e o seu lugar nele. Tema recorrente na mitologia de diversas tribos, a exemplo dos Desâna (Kumu & Kenhíri, 1980, pp. 118-9), Mehináku (Costa, 1986, p. 241), Waiãpi (Gallois, 1986a, p. 5) e Tapirapé (Wagley, 1988, p. 173), é que a humanidade atual é de segunda ou terceira geração. A anterior (ou anteriores) foi destruída por cataclismas. Antes dessas catástrofes, as pessoas eram "incultas": não sabiam produzir o fogo, desconheciam as plantas que hoje cultivam e o equipamento de ação sobre a natureza que hoje utilizam. Os heróis culturais criaram o mundo, o homem, ensinando-o a prática das técnicas que hoje domina e doando "à sua gente" o equipamento necessário. Esses bens são freqüentemente mencionados na mitologia, o que aumenta sua transcendência, vinculando-os a um tempo mítico e aos ancestrais criadores (no caso dos Kayabí, ver Ribeiro, 1986b, p. 282; dos Desâna, Kumu & Kenhíri, 1980, p. 42).

Os estudos da "linguagem" das representações gráficas e dos ornamentos corporais levam a concluir que, no caso dos povos ágrafos, as manifestações mágico-religiosas e a rede de relações sociais se expressam através da arte. A reiteração de motivos e significados semânticos aplicados ao embelezamento do corpo, da casa e dos utensílios confere uma *homogeneidade visual* ao universo tribal que milita em favor de sua unicidade e diferenciação em relação às demais tribos. Desde cedo os indivíduos se habitam a ver e a dese-
nhar padrões convencionais, a produzir

artefatos segundo uma morfologia peculiar a cada tribo, familiarizando-se com essas imagens, que passam a ser a forma de exprimir, "graficamente", sua personalidade cultural. Neste sentido, tal como a língua, as crenças e as narrativas míticas, os elementos materiais da cultura, de que formam parte as artes gráficas, vêm a ser um mecanismo ideológico que reforça a etnicidade e, em conseqüência, a resistência à dissolução da etnia.

A Especialização Artesanal e o Sistema de Trocas

Estudos sistemáticos de intercâmbio, que focalizam a interação entre tribos segundo uma especialização no provimento de determinados artefatos, produtos alimentícios e matérias-primas, são mais numerosos na Venezuela do que no Brasil. Entre os mais recentes, cabe citar: Thomas (1972), que trata do sistema de intercâmbio entre os Pemon e seus vizinhos; Coppens (1971), que abrange o comércio intertribal estabelecido historicamente entre os Yekuana, Pemon, Sanemá-Yanomâmi e os Piaroa; Colson (1973), que focaliza as relações de troca à grande distância, através da Gran Sabana da Venezuela; Morey & Morey (1975), descrevendo o antigo sistema de trocas nas planícies do Orinoco; e, finalmente, Oberem (1974), que demonstra, mediante fontes históricas, ligações múltiplas entre os sistemas do passado e do presente na região de Montaña no Equador. Os referidos autores tratam do movimento de bens no sentido econômico e não do escambo ritual. A maioria explicita os bens de troca e as rotas que percorrem, as razões pelas quais têm lugar, os parceiros comerciais em cada caso, bem como as conexões e alianças que propiciam e o papel de alguns grupos como intermediários no comércio intertribal ou com os brancos.

Uma das características do sistema de trocas intertribal é a especialização artesanal ou de produtos específicos sobre os quais determinado grupo indígena exerce monopólio. Isso ocorre, geralmente, numa área de aculturação intertribal, ou, segundo o conceito proposto no caso do Orinoco, a que já me referi, num "sistema de interdependência regional" (Arvelo-Jimenez *et alii*, 1987, p. 2). Embora se trate de tecnologias relativamente simples, como por exemplo a confecção de uma saraba-

tana ou de um ralador de mandioca, de um banco ou uma máscara, ou ainda de um colar de caramujo, ou mais complexas, como seria o preparo do curare, essas especializações são respeitadas e se sedimentam. Uma das razões para isso é a ausência da matéria-prima respectiva no ambiente do grupo receptor. É o caso da haste de uma gramínea, *Arundinária schomburgkii*, de que se faz o tubo interno da sarabatana; de sílex ou quartzo para a endentação dos raladores; ou, ainda, de espécies de *Strychnos* para o preparo do curare, ou de barro de melhor qualidade para o preparo de cerâmica. Frequentemente prevalecem, nesses sistemas de trocas, mecanismos que extrapolam os puramente "comerciais". Tais seriam: participação em determinados ritos, alianças matrimoniais, contatos belicosos etc. Um dos objetivos do estudo desse intercâmbio é inferir essas articulações.

Esses sistemas de interdependência regional remontam a períodos pré-colombianos, quando deveriam ser mais vigorosos. Sem embargo, ao incorporarem elementos alheios e ao redefinirem suas estratégias de interação, permaneceram vigentes até nossos dias, formando verdadeiros circuitos comerciais e de interinfluência cultural. Entretanto, de horizontal, a integração passou a vertical, ou seja, desigualitária, devido à perda ou transformação de recursos próprios e à apropriação de alheios, geralmente de procedência forânea, industrial, por cuja dependência as sociedades indígenas pagam elevado tributo.

No início da década de 70 são publicados três estudos na Venezuela focalizando o sistema de trocas intertribal observado em trabalho de campo realizado na década de 50 por Colson (1973), em 1970-71 por Thomas (1972), e em 1966-68 por Coppens (1971) entre grupos vizinhos de língua Karib. Colson (1973, p. 5) informa que seu estudo é incompleto porque o sistema de intercâmbio por ele descrito é calcado na visão de seus informantes Akawaio e Arekuna, da bacia do alto Mazaruni, onde realizou sua investigação. Admite que o de Coppens (1971) entre os Yekuana (também conhecidos como Mayongong ou Makiritare) completa o seu (Colson, 1973, p. 6). Uma das dificuldades enfrentadas pelo autor é a plêiade de nomes tribais atribuída por um grupo a outro, confundindo a origem e a rota dos itens de troca (*idem*, p. 19).

À época da pesquisa de Colson, no início da década de 50, ainda estava em voga o uso da sarabatana "to kill birds, in particular the small birds which alight in low trees and bushes in savana country" (*idem*, p. 20). Essa arma devia ser de grande utilidade, acrescenta o autor, na caça a cotingas e tanagras, cujas plumas eram muito procuradas para a confecção de delicados ornamentos plumários (*idem*, p. 21). O tubo interno da sarabatana, provavelmente de *Arundinária schomburgkii*, era de distribuição restrita na área (*idem*, p. 22). Este item e seus complementos eram dos mais importantes artigos de troca, sendo o curare uma especialidade dos Pawana (*idem*, p. 27).

Os raladores de mandioca eram repassados aos Akawaio via Arekuna, procedendo dos Yekuana e, em menor proporção, dos Waiwai. Os dentes de pedra foram substituídos por fragmentos milimétricos de lata recortados de descartes industriais pelas mulheres Yekuana (*idem*, pp. 32 e 34).

Potes de cerâmica também entravam no circuito de trocas, confeccionados pelos Akawaio, Patamona e Arekuna (*idem*, p. 39). Cuias (*Lagenaria* sp.) que crescem em solos arenosos do território Akawaio eram por eles comercializadas, não só os objetos já elaborados como as sementes da planta. No elenco de itens de troca entram ainda as businas de corno de boi, além do equipamento do xamã constituído de "spirit stones" de cristal de quartzo facetado, que conteria o espírito do tabaco devido a seu interior opaco. Essas pedras são obtidas dos Yekuana e Kamarakoto (*idem*, pp. 45-6), através da Grande Savana. Do equipamento do xamã constam, ainda, como itens de troca: folhas de um tabaco especial, proveniente também dos Yekuana, e folhas de um pequeno arbusto usado como magia de caça (talvez *Pagamea* sp.), cuja entrecasca é também encantamento dos xamãs para obter contato com espíritos (*idem*, pp. 47-8). A referida planta (*aiyuk*) não cresce no território Akawaio, sendo obtida dos Taurepang. Da mesma forma eram trocadas plantas medicinais que os Akawaio buscavam no seu território de perambulação (*idem*, p. 49). Dentre os bens simbólicos, imponderáveis, Colson menciona canções cerimoniais originárias dos Makuxí e de outras fontes (*idem*, p. 50).

Registrava-se, ainda, um comércio de redes de dormir. Isso se explica, segundo

Colson, pelo apreço que as tribos da área demonstram por bens "exóticos". "Each tribe has its different style of hammock head, achieved by a distinctive grouping of the terminal loops before the scale lines are inserted. In addition, the Gran Sabana tribes often possess large, multi-colored hammocks, factory made or locally made but from trade cotton" (*idem*, p. 52). Não raro as redes industriais eram desmanchadas para o aproveitamento do fio de algodão. Os Patomona eram os maiores fornecedores dessas redes, assim como de potes. Cães de caça eram comercializados; provinham dos Yekuana, que também os repassavam aos Arekuna. Aves domesticadas eram igualmente objetos de troca, assim como armadilhas e redes de pesca, provenientes dos Akawaio (*idem*, pp. 52-3). Segundo Colson, os Akawaio e Pemon, intermediários nas trocas, procuravam tirar proveito desse comércio, contribuindo pouco com seus produtos e sim com bens industriais a que tinham acesso por sua localização estratégica na fronteira da Guiana, Venezuela e Brasil (*idem*, p. 55).

Colson acredita que essa rede de intercâmbio se estabeleceu devido à distribuição desigual dos recursos florestais de que são feitos os referidos bens e à frequência, também restrita a certas áreas, das matérias-primas desejadas. Assim, o bambu usado como tubo interno da sarabatana existe apenas no território Yekuana. Resinas e pedras especiais, com que são endentadas e fixadas as tábuas usadas como raladores de mandioca, encontram-se igualmente no território habitado pela referida tribo e pelos Waiwai. Barro especial, bem como seixos rolados para alisar potes mais resistentes provêm dos Patomona e, em escala menor, dos Akawaio, Arekuna e Kamarakoto. Dos Arekuna, e provavelmente também dos Taurepang, procede o cristal de quartzo de que se manufaturam as "pedras de espírito". A entrecasca, a folha e a larva da árvore *aiyuk* (*Pagamea* sp.), usadas nas atividades xamanísticas, encontram-se apenas no território dos Arekuna e Taurepang. O cipó títica (*Heteropsis jenmani*), que serve de amarrilhado para as armadilhas de pesca, viceja somente nas terras dos Akawaio (*idem*, p. 57).

A habilidade artesanal também concorre para a monopolização de produtos especializados, tais como os resistentes potes dos Patomona e as sarabatanas dos Yekuana, de qualidade superior. Essa habilidade, porém, se prende ao fato de existir, nos

territórios das tribos especialistas em determinados artesanatos, a matéria-prima mais adequada à sua confecção (*idem*, p. 58).

Tendo caído praticamente em desuso, suplantada pela arma de fogo, a sarabatana tornou-se um objeto de prestígio, apesar de supérfluo. Isso, contudo, não explica a razão pela qual subsiste uma única fonte fornecedora do curare — os Piaroa. A hipótese de Colson (*idem*, p. 58) é a existência, no território Piaroa, da matéria-prima mais apropriada, a habilidade da tribo no preparo do veneno, ou ambos os fatores. Além da sarabatana, outros artigos gozam de prestígio pela sua raridade ou valor estético. É o caso das redes de algodão de diferentes tramas e padrões ornamentais, dos cestos marchetados, dos remos de formas "exóticas" e empunhaduras esculpidas. "Just the fact that something has been made by a distant tribesman may attract a purchaser and cause everyday objects to be scattered amongst neighbouring people" (*idem*, p. 59).

Thomas (1972) focaliza o sistema de intercâmbio verificado à época de sua pesquisa de campo (1970-71) na vasta região do Sudeste da Venezuela, envolvendo, por um lado, os Pemon e, pelo outro, diversos grupos de língua Karib. Os Pemon são os intermediários nas trocas devido à sua localização na Grande Savana venezuelana e ao fato de poderem adquirir bens industriais (espingardas, miçangas) com moeda obtida em seu trabalho no garimpo de diamantes. Essa circunstância fez com que unidades familiares dispersas se organizassem sob a liderança de caciques que representavam a tribo junto aos brancos.

Nessa malha de intercâmbio são oferecidos os seguintes artefatos: redes de dormir, redes de pescar e tipóias de algodão, confeccionados pelos Pemon, que também fabricam um tipo de tigela de cerâmica apreciado como item de troca; os Yekuana manufaturam raladores de mandioca, canoas monóxilas, sabaratanas, colares de miçanga e certo tipo de cesto de fasquias de cipó. Os Akawaio, em troca desses artefatos e também de espingardas, fornecem exclusivamente colares de miçangas, ao passo que os Ingarikó colocam como produto de troca potes e tigelas de barro, encontrado em abundância no seu território. São basicamente 12 itens que fazem o percurso Oeste-Leste e, em menor escala, Norte-Sul (*idem*, p. 12). Eventualmente são também comercializados pelos Pemon

cachorros de caça, rádios transistores, panos e toca-discos (*idem*, p. 13).

Os artigos referidos têm valores fixos. Por exemplo, uma espingarda é intercambiada por quatro raladores grandes ou seis pequenos. Com isso, opina Thomas (*idem*, p. 15), "the trade system becomes a kind of ecological exploitation in which the more easterly savanna dwellers exploit the labor power of those to the west of them". Nesse caso, os habitantes da savana (Pemon, Makuxí) se beneficiam da força de trabalho dos habitantes da selva (Yekuana). Ou seja, uma área mais pobre explora aquela dotada de mais recursos, no caso, a da floresta, invertendo os termos de compensação ecológica. Bens industriais obtidos pelos Pemon são trocados por objetos que exigem trabalho intensivo, tais como raladores e canoas manufaturados pelos Yekuana. Para isso contribui o fato de entre estes encontrar-se a madeira apropriada para ambos os artigos e serem as mulheres Yekuana habilidosas artesãs na manufatura de raladores.

Thomas (*idem*, p. 35) considera que os Pemon e os Yekuana têm um sistema de subsistência que satisfaz suas necessidades; por isso o alimento não entra no sistema de trocas.¹² Esse sistema se efetua entre parentes ou entre parceiros fixos. Estes últimos são aparentados por afinidade (o casamento é entre primos cruzados bilaterais), podendo o cunhado (ou primo cruzado) viver em localidade distante. Na ausência desses laços de parentesco intermedia o cacique.

A conclusão do trabalho de Thomas é a de que existe uma analogia entre as relações de troca e as de casamento. Uma e outras têm regras fixas mas flexíveis, presididas por uma ideologia de paridade. "In the realm of marriage, the exchange is always balanced (sister exchange) and it is likewise in the realm of trade, with the binding rules of partnership and equivalences insuring that it is not the individuals involved but the system itself that profits" (*idem*, p. 35).

Restaria mencionar o estudo de Coppens (1971) no qual, após uma descrição sumária da economia Yekuana dos rios Cauca e Paragua, o autor analisa aspectos etnohistóricos e características do sistema de intercâmbio que os Yekuana estabeleceram com os Pemon, os Sanemá-Yanomâmi e os Piaroa. Nesse circuito, os Yekuana entram com o fornecimento de canoas e cestos, trabalho masculino; os Sanemá-Ya-

nomâmi, além de trabalho em troca de produtos industriais, oferecem arcos e flechas, novelos de algodão para a feitura de redes e fibras diversas; os Pemon são os intermediários nas transações e os Piaroa os únicos fabricantes de curare.

Coppens assinala que a economia Yekuana está estruturada de forma a produzir "excedentes destinados para el 'mercado' exterior" (*idem*, p. 32). Acrescenta ser intenso o comércio intertribal, cuja finalidade é, além do escambo, estreitar relações de boa vizinhança e obter parceiros conjugais (*idem*, p. 41). Em uma viagem que acompanhou, o autor contou 200 raladores de mandioca, uma canoa, incontável número de cestos, novelos de algodão e outros produtos levados por um Yekuana ao território Pemon (*idem*, p. 46). Para isso o "comerciante" percorreu várias aldeias Yekuana, juntando a mercadoria que ofereceria aos Pemon em troca de bens industriais e dos artigos já mencionados produzidos por essa tribo. Cabe notar que o ralador dos Yekuana percorre, através dos intermediários Pemon (Arekuna, Kamarakoto, Taurepáng), uma rota imensa, atingindo os Patamona (da Guiana), os Makuxí (Guiana, Brasil) e os Akawaio (Gujana), no rumo Leste. No século passado, informa Coppens, esse comércio era feito pelos próprios Yekuana. Os Waiwai também abastecem os Makuxí, Wapitxâna e, antigamente, os Tarumá (extintos) de raladores de mandioca, que produzem em grande quantidade (*idem*, pp. 53-4).

No Brasil, na região do alto rio Negro, à semelhança das do alto Xingu e das Guianas, opera um sistema de interdependência regional. Nessas áreas, além da divisão sexual de trabalho artesanal no interior da tribo, ocorre uma divisão de trabalho intertribos em que cada uma delas, embora possa eventualmente confeccionar os artefatos que as outras produzem, se abstém de fazê-lo, a fim de estreitar a dependência mútua. Esse comportamento obedece, no caso dos xinguanos e dos grupos do alto rio Negro, a prescrições da própria mitologia. Numa versão simplificada do mito de origem, o criador dos alto-xinguanos, Mavutsinim (em Kamayurá), entrega aos Kamayurá o arco preto, que é a especialidade da tribo; aos Waurá, a panela e aos Txukahamãe (tribo de intrusão recente na área mas já incluída no mito), a borduna (Agostinho, 1974, p. 41). No caso do alto Xingu, a especia-

lização se restringe à cerâmica (grupos Aruak), ao arco preto e à flauta *jakui* (índios Kamayurá), aos colares de caramujo (grupos Karib) e, antigamente, aos machados de pedra, especialidade dos Trumái e Suyá. Todos os demais artefatos — redes, bancos, canoas, máscaras, cestos etc. — são feitos por todas as tribos.

Na área cultural do alto rio Negro, o ralador de mandioca, implemento indispensável no processamento desse tubérculo, base da dieta alimentar da população indígena e cabocla da região, é monopólio absoluto dos grupos Baniwa do rio Içana. É feito de uma tábua côncava, incrustada com dentes de pedrinhas de quartzo, situando-se a respectiva jazida na Serra de Tunuí, no médio Içana, território dos Baniwa. O banco monóxilo, cuja forma e desenhos pintados têm uma simbologia muito definida, é esculpido unicamente pelos Tukano e, do mesmo modo que o ralador, difundido através do intercâmbio intertribal a toda a área. As máscaras de líber, confeccionadas hoje mais para a venda do que para os rituais fúnebres, são feitas unicamente pelos Kobéwa. O curare e a sarabatana, bem como um cesto-cargueiro, feito de taliscas de cipó-titica (*Heteropsis spruceana*), são produzidos apenas pelos Makú, índios da floresta, e intercambiados com todos os grupos do rio, de língua Tukano e Baniwa. Outros objetos de troca são: a apá de crivo fechado (*cumatá* em língua geral), produzida basicamente pelos Desána, que antigamente também trançavam um escudo cerimonial, hoje em desuso; uma peneira, de crivo aberto, usada como a *cumatá* para o processamento da mandioca, feita predominantemente pelos Wanâna, Kobéwa e Bará, os quais, no sistema de trocas, também oferecem o *caraiuru*, tinta de uso ritual e medicinal feita de uma begoniácea (*Arrabidaea chica*); e, ainda, canoas monóxilas, que constituem especialidade dos Tuyuká e Bará.

Essa divisão intertribal de trabalho artesanal, prevista na mitologia, assim se expressa num fragmento de mito da criação da humanidade colhido por Reichel-Dolmatoff (1986, p. 53) entre os Desána da Colômbia:

“Pero antes de irse ellos, *Pamurí-maxsë* dio a cada uno los objetos que habían traído desde *Axpikon-diá* y que, de ahí en adelante, iban a indicar las futuras actividades de cada tribu. Al Desána

le dio arco y flecha; al Tukano, Pira-Tapuya, Waiyára y Neéroa les dio la vara de pesca; al Kuripáko dio el rallo de yuca; al Makú dio la cerbatana y un canasto y al Cubeo una máscara de tela de corteza. A cada uno le dio un cubresexo, pero al Desána le dio sólo una cuerda. (...) Entoces *Pamurí-maxsë* se embarcó nuevamente y volvió a *Axpikon-diá*”.

No seu estudo sobre os Wanâna, grupo Tukano do rio Uaupés, Chernela (1983, p. 39) classifica as relações de troca das referidas manufaturas e também de alimentos — igualmente corrente na área — em quatro categorias: (1) entre afins, de reciprocidade e equivalência; (2) entre os índios do rio e os da floresta, de reciprocidade não igualitária; (3) entre agnatos, hierárquicas e redistributivas (retribuição parcial de *senior* a *junior*); (4) relações entre grupos de alta hierarquia e “criados”, em que se dá a troca de trabalho pelo acesso a recursos naturais (terra e peixe).

Para os efeitos da presente discussão cabe apresentar algumas questões que elucidem esse intrincado sistema de troca e interdependência que se verifica no alto rio Negro. A mais óbvia é que a ocorrência de matérias-primas escassas determina a especialização artesanal, como é o caso dos grupos Baniwa. O mesmo ocorre no que se refere ao acesso a recursos específicos: os que subsidiam a dieta alimentar (produtos da floresta) e os necessários ao desempenho de técnicas especializadas (curare e sarabatana, cestos-cargueiros), no caso dos Maku. Embora desigual — porque implica prestações de serviços e conotações ideológicas depreciativas —, o intercâmbio índios da mata/índios do rio não deixa de ser simbiótico. Em troca dos produtos mencionados e de trabalho, estes últimos oferecem farinha de mandioca, produtos do rio e manufaturas industriais. A terceira questão que se coloca é o conteúdo simbólico de certos artefatos — insígnia de tribos, sobretudo os não-utilitários (o banco, o caraiuru e a máscara) —, que denota a hierarquização prevalente entre grupos de uma mesma família lingüística, bem como entre os *sibs* patrilineares, patrilocais e exogâmicos, de alta e baixa hierarquia, em que se estratificam.

Essas questões indicam que se trata de um modo de produção que, por exercer um papel social, além do econômico, persiste até nossos dias. Com efeito, a troca

de bens e alimentos pode ter representado um imperativo de sobrevivência em determinada fase da história das tribos do alto rio Negro, mas com o avanço da aculturação teria perdido esse caráter. Isto porque, não só a técnica básica subjacente passou a ser disponível — a técnica agrícola já dominada pelos Makú — como os produtos, sobretudo os utilitários, podem ser substituídos por bens industriais. A malha de intercâmbio e especialização prevalece porque contribui para a integração dos vários grupos aos níveis econômico, social e ideológico (cf. Ribeiro, 1980a, pp. 423-34). Trata-se, como se vê, de um sistema que associa hierarquia e absorção de meios de produção, cuja exploração depende de alocação de trabalho — não compulsiva — e de reciprocidade.

Etnografia de Tribos Recém-Contactadas

No curso deste artigo aludi a tribos contactadas nas décadas de 70 e 80 na Amazônia brasileira, a respeito das quais as informações eram esparsas ou inexistentes. Isso se deu porque, além do ciclo da borracha e, em parte, da castanha, pouca importância econômica teve a floresta de terra firme no presente século. Neste momento, vive-se o impacto de uma expansão predatória sobre os últimos territórios ainda não devassados da Hiléia. Tribos recém-descobertas se transformam ou se extinguem em menos de uma geração. É possível que ainda existam bandos delas desgarrados, escondidos sob a imensa copa das árvores. Nunca foi mais urgente estudá-las e, sobretudo, ampará-las na travessia. Nunca a causa indígena teve tantos adeptos, mas também tantos entraves.

Vejamos qual a orientação teórica que preside o estudo dessas populações. Mas, inicialmente, historiemos “O que é isso que chamamos Antropologia Brasileira?”, título de uma conferência de Roberto Cardoso de Oliveira (1986). O autor periodiza o desenvolvimento da disciplina no Brasil em três etapas. Na primeira, anterior à década de 50, predominou uma corrente que se identificava com uma postulação teórica em torno do conceito de cultura. Na segunda, o conceito de estrutura forma a base do esquema interpretativo. Não se trata ainda do estruturalismo de Claude Lévi-Strauss, e sim do estrutural-funcionalismo procedente da Sociologia (*idem*, p. 232). A influência levi-straussiana inicia-se na metade da década

de 60 e robustece-se a partir daí, criando o que Oliveira chama “uma nova geração de antropólogos”, formada nos cursos universitários de pós-graduação, que aceita o diálogo e não o antagonismo entre cultura e estrutura (*idem*, pp. 235-6). Os dois conceitos são polissêmicos, afirma Oliveira, isto é, podem ser tomados em mais de uma acepção.

No sentido levi-straussiano e no bojo da tradição racionalista francesa, *structurale* seria “um conjunto de princípios organizadores, logicamente articulados, e acessíveis à inteligência do pesquisador, graças à utilização de modelos” (*idem*, p. 237). O *structural* anglo-saxão, derivado do empiricismo inglês, entende como explicação causal o estrutural-funcional. No caso do conceito de cultura, Roberto Cardoso de Oliveira também encontra uma polissemia: o da tradição geográfica germânica, sintetizada na palavra *kultur*, e a noção *bildung*, transpostas ambas à Antropologia norte-americana por Franz Boas. A primeira “remete aos fatos observados em sua exterioridade pelo pesquisador” e a segunda “implica a consideração da dimensão subjetiva, a da construção do espírito (...)” (*idem, ibidem*). Em um trabalho anterior, Oliveira (1985, p. 199) afirma que essa corrente também progride com Clifford Geertz para uma “antropologia interpretativa”, que toma como seu objeto de estudo o pensamento, tido como “*chose sociale*”. As tendências mais frutíferas da Antropologia Social moderna seriam as que se fazem no Brasil em torno das *representações*, conceito que Oliveira prefere ao de simbolismo. O autor explica essa preferência dizendo: essas abordagens, que abraçam o ponto de vista estruturalista, “(...) cumprem o que se poderia chamar de programas de uma antropologia semiológica, certamente não simbólica, pois voltada aos signos, não aos símbolos” (Oliveira, 1986, pp. 238-9).

Em conferência pronunciada em 1984, Oliveira menciona, ainda, a abordagem marxista. Embora fecunda no tratamento de determinados temas, reduz-se, às vezes, a um determinismo economicista, em nome “de um ecologismo desenfreado”, contra o qual reclama cautela. Recomenda a mesma prevenção quanto ao “formalismo improdutivo” a que se ateu o “hiper-racionalismo e o estruturalismo que, ao lado do funcionalismo exacerbado, eliminaram a própria história, o tempo, da história da disciplina” (Oliveira, 1985, pp. 202-2). No

tocante ao "interpretativismo antropológico", indaga: "não estaria nos levando para os limites da ciência com a filosofia? Ou melhor, do cientificismo ao humanismo?" (*idem*, p. 200).

Temo que meu esforço de síntese tenha empobrecido o pensamento do autor. Mas é dentro desses parâmetros que, a meu ver, vêm sendo conduzidas as pesquisas mais recentes junto aos grupos recém-contactados do Brasil. Antropólogos jovens dispõem-se a permanecer períodos prolongados no campo, aprendendo as línguas nativas, a fim de decodificar os significados de processos que passaram despercebidos aos pesquisadores que os antecederam. Ou seja, penetrar no pensamento dos indígenas e decodificar-lhes a sintaxe da cosmovisão, dos rituais, a rede de relações sociais, bem como a importância e o sentido da nomenclatura, da escatologia, do canibalismo e da guerra.

Em última análise, o interesse dos antropólogos que utilizam o modelo analítico estruturalista de Lévi-Strauss é construir uma base teórica explicativa dos sistemas sociais e cosmológicos da América do Sul tropical. Reconhecendo, embora, a importância teórica — e prática dos antropólogos de formação norte-americana, que orientam seus estudos segundo as propostas da ecologia cultural, descartam essa abordagem, numa espécie de divisão de tarefas.

O principal cultor e incentivador dessa tendência, Eduardo Viveiros de Castro, do Museu Nacional, considera que o paradigma dualista do estruturalismo de Lévi-Strauss aplica-se perfeitamente bem às "sociedades dialéticas" Jê-Borôro. Não se aplica, contudo, a sociedades morfologicamente "amorfas", como são as amazônicas, devendo, por isso, aprofundar-se o conhecimento de outros sistemas sociais, por exemplo, os dos grupos Tupí-Mondé, Txapakúra, Mura-Pirahã, Karib — onde se desenvolvem as pesquisas de seus alunos e assistentes —, para encontrar, seja um paradigma setorial, seja um comum a todos. A comparação pertinente seria entre as referidas "sociedades dialéticas" do Brasil Central, as "sociedades metafísicas" do Noroeste amazônico — isto é, os grupos de língua Tukano, a respeito dos quais existe abundante bibliografia moderna, que traduz as metáforas do seu discurso mitológico, a constituição dos *sibs* patrilineares e de sua rica vida ritual — e, finalmente, as sociedades que Viveiros

de Castro denomina "minimalistas", onde o plano institucional parece reduzido a ações individuais. O autor refere-se a estas últimas numa resenha de *Individual and Society in Guiana*, de Peter Rivière, a quem atribui esforço teórico semelhante. Isto é, uma tentativa de sintetizar a produção recente da etnografia latino-americana em termos regionais. Faz, contudo, algumas ressalvas, entre as quais: "a ruptura que opõe a abordagem de Terence Turner àquela de Maybury-Lewis e demais colaboradores do *Dialectical Societies* (...) repercute polemicamente no texto de Rivière, que adota-adapta o marxismo de Turner (...)" (Viveiros de Castro, 1986b, p. 267). Na análise de Turner, a mulher, "mais-valia" social, é um fator de produção e reprodução escasso. Assim sendo, sua retenção nos sistemas de residência uxorilocal aumenta o poder político do chefe da unidade doméstica.¹³

Ao argumento economicista de Rivière, no livro citado, e ao de Turner (1979), de "controle sobre as mulheres", Eduardo Viveiros de Castro adiciona outras variantes, a seu ver, mais explicativas. O projeto de Viveiros de Castro (1986a), autor de uma monografia sobre os Araweté, grupo Tupí do Xingu — com a qual retoma e reinterpreta toda a temática tradicional vinculada aos Tupí-Guaraní —, é superar o vácuo existente numa área — Madeira-Guaporé — onde, segundo Métraux e lingüistas contemporâneos, se situaria o centro de dispersão dos Tupí. Essa seria também a via de penetração de influências do planalto andino à floresta amazônica e ao Brasil Central. Situam-se aí culturas quase desconhecidas. Dos estudos já efetuados na área — atingida pela BR-164 e o projeto Polo-noroeste, apenas o de Betty Mindlin (1985) sobre os Suruí foi divulgado, o segundo até agora existente sobre um grupo Tupí-Mondé (o primeiro é de Franz Caspar sobre os Tuparí). Os Suruí também estão sendo objeto de um estudo de etnomedicina por parte de Carlos Coimbra. Os Zoró estão sendo estudados por Brunelli (1987). Esta pesquisa, da mesma forma que a continuação da de Bruce Albert (1985) sobre os Yanomâmi, vem sendo conduzida segundo as perspectivas da Etnohistória e da Etnobiologia. Os Matis (Erikson, 1987), grupo Pano do rio Javari, cujo primeiro contato data de 1980, e outras tribos recém-descobertas, anteriormente citadas, estão sendo

objeto de estudo segundo a abordagem da "etnografia pura".

O sistema de parentesco, as atitudes implícitas no emprego de certos termos na rede de relações sociais, alianças e prestações de reciprocidade delas derivadas, bem como a aquisição e mudança de nomes, vinculadas à noção de *pessoa*, isto é, à identidade individual, e aos complexos funerários, são vistos pelos etnólogos modernos como sistemas de classificação. Seu estudo representa um esforço tipológico na esfera do social tendo em vista a possibilidade de construir modelos passíveis de comparação. Em outras palavras, o empenho da etnologia contemporânea no Brasil é determinar os princípios organizadores das sociedades indígenas, é pensá-las em seus próprios termos. Os estudos de religião, xamanismo e cosmologia, enquanto discursos ideológicos que se articulam com os demais, e que permitem inferir como um grupo indígena conceitualiza seu universo e sua sociedade, constituem igualmente o centro de suas preocupações.

Semelhante abordagem exige um embasamento etnográfico seguro e um tratamento interdisciplinar com a colaboração de lingüistas. Isto porque a manipulação da linguagem, pelos povos tribais, é a matéria-prima essencial da análise, embora, como diz Oliveira (1983, p. 132), "não bastam as palavras para compreender o pensamento". Essa temática foi discutida num seminário realizado no 46.º Congresso Internacional de Americanistas, em "Amsterdã (julho de 1988) intitulado *The Words of the Tribe: Linguistic Conceptions*, coordenado por Eduardo Viveiros de Castro, ao qual apresentou uma comunicação denominada "Nomes, Mulheres, Mortos: Sistemas Onomásticos e Regimes Cosmológicos na América do Sul Tropical. Em essência, o que essa corrente" (...) pretende é construir paradigmas ou modelos que não só questionem a pertinência do estudo da unidade social como objeto último e autocontido — a tribo ou o grupo local — mas que o transcenda, propiciando sínteses comparativas.

Uma outra vertente de que se ocupa a etnologia atual é a problemática do contato, isto é, as formas de articulação das sociedades tribais com a nacional. Essa temática, da maior importância, está sendo objeto de estudo em instituições universitárias e organizações não-governamentais de apoio ao índio, tendo em vista o que

se chama Antropologia aplicada. A essa corrente está ligada a Etnobiologia e a Etnohistória.

Ambas as vertentes ganharam substância na década de 80, com mais peso, talvez, a que procura explicações mentalistas para o comportamento indígena. Ou seja, a que advoga que os fatores ideológicos teriam maior poder explicativo que os materiais e ecológicos. Dificilmente haverá convergência entre os dois pontos de vista. Entretanto, a pesquisa a que têm dado lugar enriquece e expande o conhecimento sobre o fenômeno humano, que é o objeto da Antropologia.

Conclusões

A descoberta de inúmeras tribos ou frações delas, antes desconhecidas, nas décadas de 70 e 80 oferece à Etnologia e à Arqueologia a oportunidade única de, à luz dos conceitos teóricos mais modernos e mediante estudos prolongados em que o pesquisador trata de aprender a comunicar-se com os índios em seu próprio idioma — mesmo porque não existem intérpretes —, testar esses conceitos e realizar uma descrição etnográfica de grupos quase intocados pela sociedade nacional. Esses estudos — ou a maioria deles — ainda se encontram em processo de elaboração ou mesmo coleta de dados. Lamentavelmente, a interferência dos grandes projetos de alegado "desenvolvimento" da Amazônia ameaça a interrupção dessas pesquisas e a própria desaparecimento das tribos.

Os próximos anos dirão até que ponto as populações nativas remanescentes poderão acomodar-se às mudanças introduzidas pela sociedade nacional, à pressão do colonialismo interno e à mudança ecológica.¹⁴ Isso tem sido fatal aos grupos que experimentam, em nossos dias, o primeiro contato, já depauperados, dizimados e descharacterizados no silêncio da floresta, seu último refúgio. Abatida esta estão perdidos. Foi o que ocorreu no caso dos Heta, do Sul do Brasil, extintos em menos de uma década, quando ainda se encontravam na "idade da pedra". Somente uma tomada de consciência mundial sobre os direitos humanos dessas populações e sobre os riscos que corre o último ecossistema quase intocado do planeta evitará a completa ruína.

Para encerrar, devo dizer que não pretendo aqui esgotar o assunto nem tampouco sugerir as lacunas a serem preenchidas.

Trato de tópicos que não correspondem diretamente à minha área de especialização, que é a tecnoeconomia e a etnoestética, mas que, a meu ver, têm contribuições a dar aos arqueólogos, a saber, a Etnobiologia e a Etnohistória. Não podia deixar de fazer menção, num levantamento dessa natureza, às tendências recentes — e que são as dominantes — na Antropologia contemporânea. E mais, de fazer referência às pesquisas em andamento de tribos recém-descobertas no Brasil. E, finalmente, ao destino que as aguarda, por serem muito mais vulneráveis do que as que já estabeleceram algum tipo de acomodação biótica e social com a sociedade nacional.

A Antropologia de urgência, assinalada desde a década de 60, quando mais de 90% das tribos da América do Sul tropical havia desaparecido, torna-se cada vez mais urgente. É provável que esta seja a última geração de etnólogos a ter oportunidade de encontrar populações nativas quase intocadas. Lamentavelmente, como foi dito, dificuldades múltiplas, desde a falta de incentivo de instituições financiadoras até os óbices — quase intransponíveis — impostos pelos governos nacionais impedem que o conhecimento se enriqueça e, com ele, o patrimônio do saber humano.

(Recebido para publicação em março de 1990)

Notas

1. A publicação está tendo continuidade. Em 1990, a ABA, em colaboração com a Unicamp, publicou, além do inventário atualizado de teses e antropólogos, o das pesquisas em andamento.
2. *Apêtê*, segundo Gustaaf Verswijver (1985, pp. 297-8), significa, literalmente, “feito” (“*made*”).
3. Esta temática é desenvolvida com mais detalhe por Balée em “The Culture of Amazonian Forests”, incluída em Posey & Balée (1989, pp. 1-21).
4. Betty J. Meggers (1989) reexamina esses dados, tendo em vista demonstrar que os ecossistemas amazônicos não podem manter populações numerosas. Apesar de admitir concentrações maiores nas regiões de várzea, calcula que a população pré-colombiana da Amazônia como um todo não teria ultrapassado 1,5 a 2 milhões de habitantes, ou seja, 0,3 habitantes por km².
5. O mesmo parece ocorrer no caso dos Mekrānoti-Kayapó que, segundo Werner (1983, p. 233), empreendem deslocamentos periódicos para maximizar seu consumo protéico, o qual seria satisfatório sem esse esforço suplementar.
6. O autor utiliza a postulação de Carneiro, segundo a qual “las relaciones entre comunidad y medio ambiente pueden observarse por el Cociente de Subsistencia (Sq) y por el Índice de Sedentarismo (Si) que expresa la comunidad o grupo” (Perera, 1982, p. 173).
7. Essa colocação parece coincidir com a de Lathrap (1973, pp. 83-95) de que as populações de tecnologia mais simples e menos sedentárias seriam o corolário do deslocamento das mesmas às regiões de interflúvios, com a perda, em consequência, de técnicas mais avançadas de horticultura e vida ribeirinha.
8. Os dados de Balée coincidem com os de Wagley (1988). Este admite a migração dos Tapirapé, hoje encravados no mundo Jê, de uma área de concentração Tupí. Adaptados à mata, os Tapirapé, depois da pressão da colonização branca no Araguaia e no rio Tapirapé, localizaram-se neste, passando a ser canoieiros e pescadores, mais que caçadores.
9. São eles: Thomas (1972), Coppens (1971) e Colson (1973). A eles farei referência mais adiante.
10. Adiante voltarei a tratar do sistema de intercâmbio dos Yekuana com as tribos vizinhas.

11. Cabe notar que o arumã (*Ischnosiphon* sp.) é a matéria-prima mais usada pelos grupos amazônicos para a manufatura dos trançados, principalmente os bicromos. Do miriti utiliza-se a palha e o pecíolo, este último também para trabalhos marchetados, porém de qualidade mais pobre e discreta.
12. Wagley (1988, p. 99) observou que os Tapirapé estranhavam que alimentos pudessem ter valor de troca. Isso ocorre no alto rio Negro, onde a troca de alimentos e produtos manufaturados se faz institucionalmente em uma cerimônia, o *dabacuri* (em língua geral) ou *poosé* (em Tukâno) (observação pessoal).
13. A propósito de mulher, "bem escasso" — mulher jovem, bem entendido —, ver Siskind (1973, p. 239), que, entre outras evidências, afirma: "The assumption of studies of marriage as a series of exchanges between groups is precisely that women are economic, that is scarce, items".
14. Essa acomodação, no caso dos Kayapó, foi exposta por Turner (1987).

Bibliografia

- Agostinho, Pedro.
1974. *Kwarip: Mito e Ritual no Alto Xingu*. São Paulo, EPU/EDUSP, 209 p.
- Agostinho, P.; Grünberg, G. & Santos, S. C. dos.
1972. "Bibliografia Seleccionada para o Estudo da Discriminação dos Índios do Brasil". In G. Grünberg (coord.), pp. 434-54.
- Albert, Bruce
1985. *Temps du Sang, Temps des Cendres. Représentation de la Maladie: Système Rituel et Espace Politique Chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie Brésilienne)*. Diss. Ph.D., Univ. Paris X Nanterre, 833 p.
- Angel, Beatriz A. (comp.).
1987. *Viajeros y Cronistas de la Amazonia Colombiana. Catálogo Colectivo*. Bogotá, Corp. Araracuara/Missão Técnica Holandesa, 366 p.
- Arocha, Jaime & Friedemann, Nina S. de (eds.).
1984. *Un Siglo de Investigación Social: Antropología en Colombia*. Bogotá, Etno, 613 p.
- Arvelo-Jimenez, Nelly & Castillo, Horácio B.
1987. *La Antropología en Venezuela: Balance y Perspectivas*. Comunicação ao seminário Antropologia na América do Sul, Brasília, UnB. 26 p. datil. [inédito].
- Arvelo-Jimenez, N.; Méndez, F. M. & Castillo, H. B.
1987. *Repensando la Historia del Orinoco*. Comunicação ao seminário El Estado de la Investigación en la Amazonía, Comisión Nacional V Centenario del Descubrimiento de América, Madri, 33 p. datil., mapas [inédito].
- Associação Brasileira de Antropologia.
1988a. *Antropólogos*. São Paulo, FFLCH/Univ. São Paulo, 94 p.
1988b. *Teses de Antropologia Defendidas no Brasil*. São Paulo, FFLCH/Univ. São Paulo, 210 p.
- Azevedo, Paulo Roberto.
1986. *História da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia*. São Paulo, Brasiliense.
- Baldus, Herbert.
1954. *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*. São Paulo, Comissão IV Centenário da Cidade de São Paulo, 859 p.
1968. *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*, vol. II, Hannover, Völkerkundliche, Abhandlungen, Band IV, herausgegeben von H. Becker, 864 p.
1970. *Tapirapé. Tribo Tupí no Brasil Central*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 510 p.

- Balée, William L.
 1984a. The Persistence of Ka'apor Culture. Diss. Ph.D., Columbia Univ., Nova Iorque, 290 p. [inérito].
 1984b. "The Ecology of Ancient Tupi Warfare". In B. Ferguson (ed.), *Warfare, Culture and Environment*, Nova Iorque, Academic Press. pp. 241-65.
 1987. "Cultural Forests of the Amazon". *Garden*, 11(6), pp. 12-4 e 32.
 1988a. "The Ka'apor Indian Wars of Lower Amazonia, ca. 1825-1928". In R.R. Randolph, D.M. Schneider & M. Diaz (eds.), *Dialectics and Gender*, Boulder, Colorado, Westview Press, pp. 155-69.
 1988b. "Indigenous Adaptation to Amazonian Palm Forests". *Principes*, 32(2), pp. 47-54.
- Basso, Helen (ed.).
 1977. "Carib-Speaking Indians: Culture, Society and Language". *Anthropological Papers of the Univ. of Arizona*, n.º 28, Tucson, Univ. Arizona Press.
- Batalla, Guillermo Bonfil.
 1987. "La Teoría del Control Cultural en el Estudio de Procesos Étnicos". *Revista Papeles de la Casa Chata*, Año II, vol. 3, México, pp. 23-43. Reimpreso em *Anuário Antropológico/86*, Ed. UnB/Tempo Brasileiro, 1988, pp. 13-53.
- Baudrillard, Jean.
 1973. *O Sistema dos Objetos*. São Paulo, Perspectiva, 235 p.
- Beckerman, Stephen.
 1979. "The Abundance of Protein in Amazonia: A Reply to Gross". *American Anthropologist*, n. 81, pp. 533-60.
- Berlin, Bernt & Berlin, Elois Ann.
 1978. "Etnobiología, Subsistencia y Nutrición en una Sociedad de la Selva Tropical: Los Aguaruna (Jíbaro)". In A. Chirif (ed.), pp. 13-47.
- Bernal Villa, Segundo.
 1970. *Guía Bibliográfico de Colombia de Interés para el Antropólogo*. Univ. de los Andes, 782 p.
- Bessa-Freire, José R.
 1983. "Da 'Fala Boa' ao Português na Amazônia Brasileira". *Amerindia. Revue d'Ethnolinguistique Amerindienne*, n. 8, Paris, pp. 39-83.
- Bodley, John H. & Benson, Foley C.
 1979. "Cultural Ecology of Amazonian Palms". *Reports of Investigations*, n. 56, Lab. of Anthropology, Washington State Univ., 85 p.
- Boster, James.
 1983. "A Comparison of the Diversity of Jivaroan Gardens with That of the Tropical Forest". *Human Ecology*, 11(1), pp. 47-67.
- Braudel, Fernand.
 1979. *Les Structures du Quotidien. (Civilisation Matérielle, Economie et Capitalisme XV-XVIII siècles)*. Paris, Armand Colin, 495 p.
- Brunelli, Gílio.
 1987. "Migrations, Guerres et Identités: Faits Ethno-Historiques Zoró". *Anthropologie et Sociétés*, 11(3), Montreal, pp. 149-72.
- Camino, Alejandro.
 1985. "Antropología Amazónica: Una Visión Retrospectiva". In H.R. Pastor (ed.), pp. 133-42.
- Carneiro, Robert.
 1961. "Slash-and-Burn Cultivation among the Kuikúro and its Implications for the Cultural Development in the Amazon Basin". In J. Wilbert (ed.), pp. 47-67. Reeditado em D. Gross (ed.), 1973, pp. 98-125.
 1974. "Hunting and Hunting Magic among the Amahuaca of the Peruvian Montaña". In P. J. Lyon (ed.), pp. 122-32.

1983. "The Cultivation of Manioc among the Kuikúro of the Upper Xingu". In R. B. Hames & W.T. Vickers (eds.), pp. 65-111.
- Cavalcante, Paulo B. & Frikel, Protásio.
1973. "A Farmacopéia Tiriyó. Estudo Etnobotânico". *Publ. Avulsas Museu Goeldi*, n. 2, Belém, 145 p. e apêndice.
- Chagnon, N. & Hames, R.B.
1979. "Protein Deficiency and Tribal Warfare in Amazonia: New Data". *Science*, 20(3), pp. 910-3.
- Chernela, Janet M.
1983. Hierarchy and Economy of the Uanano (Kotira) Speaking Peoples of the Middle Uaupés Basin. Ph.D. Diss., Columbia University, 180 p.
1986a. "Os Cultivares de Mandioca na Área do Uaupés (Tukâno)". In D. Ribeiro (ed.), B. G. Ribeiro (coord.), vol. I, pp. 151-58.
1986b. "Pesca e Hierarquização Tribal no Alto Uaupés. In D. Ribeiro (ed.), B. G. Ribeiro (coord.), vol. I, pp. 235-50.
- Chirif, Alberto (ed.).
1978. *Salud y Nutrición en Sociedades Nativas*. Lima, Centro de Invest. y Promoción Amazónica (CIPA), 128 p.
1979. *Etnicidad y Ecología*. Lima, CIPA, 186 p.
- Civrieux, Marc de.
1973. "Clasificación Zoológica y Botánica entre los Makiritare y los Kariña". *Antropológica*, n. 36, Caracas, pp. 3-82.
- Coe-Teixeira, Beulah
1976. "Bibliografía Comentada de Etnobotânica". *Revista do Museu Paulista*, N. S., vol. XXIII, pp. 41-63.
- Colson, A.B.
1973. "Inter-Tribal Trade in Guiana Highlands". *Antropológica*, n. 34 Caracas, pp. 28-59.
- Colson, A. Butt & Heinen, H. Dieter (eds.).
1983-1984. "Themes in Political Organization: The Caribs and Their Neighbours". *Antropológica*, ns. 59/62, Fundación La Salle, Caracas, 413 p.
- Coppens, Walter.
1971. "Las Relaciones Comerciales de los Yekuana del Caura-Paragua". *Antropológica*, n. 30, Caracas, pp. 28-59.
- Coppens, Walter (ed. geral).
1980-1983. *Los Aborrigenes de Venezuela*. Vol. I: *Etnología Antigua*, A. B. Colson (ed.), Monografía n. 26, Fundación La Salle, Caracas, 335 p. Vol. II: *Etnología Contemporanea*, R. Lizarralde & H. Seijas (eds.), Monografía n. 29, Fund. La Salle, Caracas, 455 p., 1983.
- Corrêa, Marisa.
1987. *História da Antropologia no Brasil (1930-1960)*. Testemunhos. São Paulo, Vértice/Edusp, 127 p.
- Costa, Maria Heloísa Fénelon
1986. "O Sobrenatural, o Humano e o Vegetal na Iconologia Mehináku". In D. Ribeiro (ed.), B. G. Ribeiro (coord.), vol. III, pp. 239-63.
1988. *O Mundo dos Mehináku e suas Representações Visuais*. Brasília, Ed. UnB/CNPq/Ed. UFRJ, 159 p.
- Costa, M.H. Fénelon & Malhano, Hamilton Botelho.
1986. "A Habitação Indígena Brasileira". In D. Ribeiro (ed.), B. G. Ribeiro (coord.), vol. II, pp. 27-94.
- Davis, Shelton.
1978. *Vítimas do Milagre. O Desenvolvimento e os Índios do Brasil*. Rio de Janeiro, Zahar, 208 p.

- Denevan, William M.
1976. "The Aboriginal Population of Amazonia". In W. M. Denevan (ed.), *The Native Population of the Americas in 1492*, Madison, Wisconsin, pp. 205-34. Reeditado em *Amazonia Peruana*, vol. III(5), pp. 3-41.
- Denevan, William M. & Padoch, Christine (eds.).
1990. *Agroforesteria Tradicional en la Amazonia Peruana*. Lima, Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA), 238 p.
- Descola, Philippe
1986. *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Ed. Maison des Sciences de l'Homme. 450 p.
- Dobyns, Henry F.
1966. "Estimating Aboriginal American Population. An Appraisal of Techniques with a New Hemispheric Estimate". *Current Anthropology*, 7(4), pp. 395-416.
- Dole, Gertrude.
1960. "Techniques of Preparing Manioc Flour as a Key to Culture History in Tropical America". *Selected Papers of the 5th Int. Congr. of Anthropol. and Ethnol. Sciences* (Philadelphia 1956), Philadelphia Univ. Press, pp. 241-8.
- Dorta, Sonia Ferraro.
1981. "Pariko. Etnografia de um Adorno Plumário". *Etnologia*, n. 4, Col. Museu Paulista, São Paulo, USP, 269 p.
1986. "Plumária Borôro". In D. Ribeiro (ed.), B. G. Ribeiro (coord.), vol. III, pp. 227-36.
- Dufour, Darna L.
1987. "Insects as Food: A Case Study from the Northwest Amazon". *American Anthropologist*, 89(2), pp. 383-97.
- Elisabetsky, Elaine.
1986. "Etnofarmacologia de Algumas Tribos Brasileiras". In D. Ribeiro (ed.), B. G. Ribeiro (coord.), vol. I, pp. 125-48.
- Erickson, Philippe
1987. "Pères Fouettards en Amazonie. Bats-Moi, Mais Tout Doucement". *L'Univers du Vivant*, n. 20, Paris, pp. 99-115.
- Fitkau, E.J. & Klinge, H.
1973. "O Biomass and Tropical Structure of the Central Amazonian Rain Forest Ecosystem". *Biotropica*, 5(1), pp. 2-14.
- Frank, Erwin.
1987. "Delimitaciones al Aumento Poblacional y Desarrollo Cultural en las Culturas Indígenas de la Amazonia Antes de 1492". In G. Kohlhepp & A. Schrader (eds.), *Hombre y Naturaleza en la Amazonia*, Tübingen Geographische Studien, Tübingen, pp. 109-23.
- Friedemann, Nina S. de & Arocha, J. (eds.).
1979. *Bibliografía Anotada y Directorio de Antropólogos Colombianos*. Bogotá, Ediciones 3er Mundo/Soc. Antrop. Colombia, 441 p.
- Frikel, Protásio.
1973. *Os Tiryó. Seu Sistema Adaptativo*. Hannover, Kommissionsverlag Münstermann-Druck. 323 p.
- Gallois, Dominique.
1980. Contribuição ao Estudo do Povoamento Indígena da Guiana Brasileira. Um Caso Específico: Os Waiãpi. Diss. Mestrado, Univ. São Paulo, 286 p. [inédito].
1986a. Elementos para uma História Waiãpi do Contato. Trabalho apresentado ao seminário História Indígena e Indigenismo, ABA/Anpocs, Águas de S. Pedro, SP, 13 p. datil. [inédito].
1986b. Estudos de Cultura Material. Uma Orientação Bibliográfica. São Paulo, USP, 39 p. datil.

- Galvão, Eduardo.
1960. Áreas Culturais Indígenas no Brasil: 1900-1959. *Boletim Museu Goeldi, N.S. Antropologia*, n. 8, Belém. Reeditado em E. Galvão, *Encontro de Sociedades: Índios e Brancos no Brasil*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979, pp. 193-228.
- Gomes, Mércio Pereira.
1988. *Os Índios e o Brasil. Ensaio sobre um Holocausto e sobre uma Nova Possibilidade de Convivência*. Petrópolis, Vozes, 237 p.
- Grenand, Pierre.
1982. "Ainsi Parlaient nos Ancêtres. Essai d'Ethnohistoire Wayäpi". *Travaux et Documents de l'ORSTOM*, n. 148, 408 p.
- Grenand, P.; Moretti, C. & Jacquemin, M.
1987. "Pharmacopées Traditionnelles en Guyane. Créoles, Palikúr, Wayäpi". *Collection Mémoires*, n. 108, Paris, Ed. de l'ORSTOM, 567 p. ilustr.
- Gross, Daniel (ed.).
1973. *Peoples and Cultures of Native South America. An Anthropological Reader*. Nova Iorque, Doubleday/The Natural History Press. 566 p.
- Gross, Daniel.
1975. "Protein Capture and Cultural Development in the Amazon Basin". *American Anthropologist*, 77(3), pp. 526-49.
1982. "Proteína y Cultura en la Amazonía: Una Segunda Previsión". *Amazonia Peruana*, 3(6), Lima, pp. 127-43.
- Grünberg, Georg (coord.).
1972. *La Situación del Indígena en América del Sur*. Buenos Aires, Bibl. Científica/Ed. Tierra Nueva, 512 p.
- Guyot, M.
1972. *Bibliographie Américaniste*. Paris, Publications Musée de l'Homme, 234 p.
- Hames, R.B. & Hames, I. B.
1976. "Ye'kwana Basketry: Its Cultural Context". *Antropologica*, n. 44, Caracas, pp. 3-58.
- Hames, R.B. & Vickers, W. T. (eds.).
1983. *Adaptive Responses of Native Amazonians*. Nova Iorque, Academic Press, 516 p.
- Hartmann, Thekla.
1976. "Cultura Material e Etnohistória". *Rev. Museu Paulista*, N.S., vol. XXIII, pp. 175-97.
1977. "Contribuições em Língua Alemã para a Etnologia do Brasil (1966-1976)". *Rev. Museu Paulista*, N.S., vol. XXIV, pp. 213-43.
1984. *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*. Vol. III, Berlim, Dietrich Reimer Verlag, 724 p.
- Hartmann; T. & Coelho, Vera P. (eds.).
1981. "Contribuições à Antropologia em Homenagem ao Prof. Egon Schaden". *Série Ensaíos*, vol. 4, Col. Museu Paulista, São Paulo, 362 p.
- Hemming, John.
1978. *Red Gold. The Conquest of the Brazilian Indians (1500-1760)*. Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 567 p.
- Henley, Paul & Mattei-Müller, M. C.
1978. "Panare Basketry: Means of Commercial Exchange and Artistic Expression". *Antropologica*, n. 49, pp. 29-130.
- Hill, Jonathan & Moran, Emílio.
1983. "Adaptive Strategies of Wakuénai People to the Oligotrophic Rain Forest of the Rio Negro Basin". In R.B. Hames & W.T. Vickers (eds.), pp. 113-35.

- Jackson, Jean.
1975. "Recent Ethnography of Indigenous Northern Lowland South America". *Annual Review of Anthropology*, n. 4, pp. 307-40.
- Kerr, Warwick E.
1986. "Agricultura e Seleções Genéticas de Plantas". In D. Ribeiro (ed.), B. G. Ribeiro (coord.), vol. I, pp. 159-72.
- Kumu, Umúsin panlôn; Kenhíri, Tolamã.
1980. *Antes o Mundo não Existia. A Mitologia Heróica dos Índios Desâna*. Introdução e notas de B. G. Ribeiro. São Paulo, Ed. Cultura, 239 p.
- Langdon, E. Jean.
1986. "Arte, Cultura e Alucinógenos entre os Siona: O Significado da Mudança Estilística. Comunicação à XV Reunião Bianual de Antropologia, Curitiba [inédito].
- Laraia, Roque de Barros.
1987. "Etnologia Indígena Brasileira: Um Breve Levantamento". *Série Antropologia*, n. 60, Brasília, UnB, mimeo, 18 p.
- Lathrap, Donald W.
1975. "The Hunting Economies of the Tropical Forest Zone of South America: An Attempt at Historical Perspective". In D. Gross (ed.), pp. 83-85. Original publicado em 1968.
1975. *O Alto Amazonas*. Lisboa, Ed. Verbo, 261 p.
- Lechtmann, Heather.
1978. "Style in Technology: Some Early Thoughts". In H. Lechtmann & R. Merrill (eds.), *Material Culture: Styles, Organisation and Dynamics of Technology*, Nova Iorque, Westview Publ. Co., pp. 3-19.
- Lima, Tânia Andrade.
1986. "Cerâmica Indígena Brasileira". In D. Ribeiro (ed.), B. G. Ribeiro (coord.), vol. II, pp. 173-229.
- Linares, Olga.
1976. "'Garden Hunting' in the American Tropics". *Human Ecology*, 4(4), pp. 331-49.
- Lizot, Jacques.
1972. "Poisons Yanomami de Chasse, de Guerre et de Peche". *Antropológica*, n. 31, Caracas, pp. 3-20.
1980. "La Agricultura Yanomami". *Antropológica*, n. 53, Caracas, pp. 3-93.
- Lyon, Patrícia J. (ed.).
1974. *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent*. Boston, Little, Brown & Co., 432 p.
- Magalhães, Antônio Carlos.
1978. "Barragem Inunda a Terra dos Parakanã. Os Parakanã não Conhecem o Tipiti". *Atualidade Indígena*, n. 12, Brasília, Funai, pp. 17-27.
- Malier, G.
1967. "Hydrobiology in the Amazon Region". *Atas do Simpósio sobre a Biotu Amazônica*, vol. III (Limnologia), Rio de Janeiro, CNPq, pp. 1-8.
- Maybury-Lewis, David (ed.).
1979. *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Boston, Harvard Univ. Press, 340 p.
- McDonald, David.
1977. "Food Taboos: A Primitive Environmental Protection Agency (South America)". *Anthropos*, n. 72(5/6), pp. 734-48.

- Meggers, Betty J.
 1954. "Environmental Limitations on the Development of Culture". *American Anthropologist*, n. 56, pp. 801-24.
 1977. *Amazonia, a Ilusão de um Paraíso*. Rio de Janeiro, Civ. Bras., 207 p. (2.^a ed.: Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, 1988).
 1989. Prehistoric Population Density in the Amazon Basin. Comunicação ao simpósio Precolonial Disease and Demography, Washington, Smithsonian Institution [inédito].
- Meggers, Betty J. & Evans, Clifford.
 1957. "Archeological Investigations at the Mouth of the Amazon". *Bureau of American Ethnology, Bulletin*, n. 167, Smithsonian Institution, Washington, D.C.
- Melatti, Júlio César.
 1982. "A Etnologia das Populações Indígenas do Brasil nas Duas Últimas Décadas". *Anuário Antropológico/80*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 253-75.
 1983. "A Antropologia no Brasil: Um Roteiro". *Série Antropologia*, n. 38, UnB, Brasília, pp. 1-106.
- Melatti, Delvair M. & Melatti, J.C.
 1986. "A Maloca Marúbo: Organização do Espaço". *Revista de Antropologia*, n. 29, FFLCH/USP, São Paulo, pp. 41-56.
- Meliá, Bartolomeu; Saul, Marcos & Muraro, Valmir.
 1987. *O Guaraní: Uma Bibliografia Etnológica*. Santo Ângelo, Fund. Missioneira de Ensino Superior, 448 p.
- Métraux, Alfred.
 1927. "Les Migrations Historiques des Tupi-Guaraní". *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, N.S., vol. XIX, pp. 1-45.
- Milton, Katherine.
 1984. "Protein and Carbohydrate Resources of the Maku Indians of Amazonia". *American Anthropologist*, n. 86(1), pp. 7-27.
 1988. Comparative Dietary Ecology of Three Tribes of Forest-Living Amazonian Indians. *Brasília, Relatório ao CNPq* [inédito].
- Mindlin, Betty.
 1985. *Nós Paíter. Os Suruí de Rondônia*. Rio de Janeiro, Vozes. 193 p.
- Moore, Dennis A.
 1981. "The Gavião, Zoró and Arara Indians. In the Path of Polonoeste: Endangered Peoples of Western Brazil". *Cultural Survival Occasional Paper*, n. 6, pp. 46-52.
 1984. Syntax of the Language of the Gavião Indians of Rondonia, Brazil. Diss. Ph.D., City University, Nova York, 272 p. [inédito].
- Moreira Neto, Carlos de A.
 1988. *Índios da Amazônia: De Maioria a Minoría (1750-1850)*. Petrópolis, Vozes. 348 p.
- Morey, Robert V. & Morey, Nancy C.
 1975. "Relaciones Comerciales en el Pasado en los Llanos de Colombia y Venezuela". *Montalbán*, vol. 4, pp. 533-64.
- Müller, Regina A. Polo.
 1976. A Pintura do Corpo e os Ornamentos Xavante: Arte Visual e Comunicação Social. Diss. Mestrado, Unicamp, Campinas, [inédita].
 1987. *De Como Cinco e Duas Pessoas Reproduzem uma Sociedade Indígena: Os Asuriní do Xingu*. Diss. Ph.D., FFLCH/Univ. São Paulo, 410 p. [inédita].
- Munn, Nancy D.
 1962. "Walbiri Graphic Signs: An Analysis". *American Anthropologist*, 64 (5), pp. 972-84.

1966. "Visual Categories: An Approach to the Study of Representational Systems". *American Anthropologist*, n. 68, pp. 936-50.
1973. *Walbiri Iconography. Graphic Representation and Cultural Symbolism in a Cultural Australian Society*. Ithaca, Cornell Univ. Press, 234 p.
- Newton, Dolores.
1971. *Social and Historical Dimensions of Timbira Material Culture*. Diss. Ph.D., Harvard Univ., Cambridge, Mass., 342 p.
1974. "The Timbira Hammock as a Cultural Indicator of Social Boundaries". In M. Richardson (ed.), *The Human Mirror. Material and Spatial Images of Man*, Baton Rouge, Louisiana State Univ. Press, pp. 231-51.
1981. "The Individual in Ethnographic Collections". *Annals of the N. York Academy of Sciences*, pp. 267-88.
1986. "Cultura Material e História Cultural". In D. Ribeiro (ed.), B. G. Ribeiro (coord.), vol. II, pp. 15-24.
- Nimuendaju, Curt.
1946. *The Eastern Timbira*. Trad. e ed. de Robert Lowie, Berkeley, Univ. California Press, 357 p.
1981. *Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju*. Rio de Janeiro, IBGE/Fund. Nac. Pró-Memória, 97 p. (2.ª ed., 1987).
- Oberem, U.
1974. "Trade and Trade Goods in the Ecuadorian Montaña". In P.J. Lyon (ed.), pp. 346-57.
- O'Leary, T.
1963. *Ethnographic Bibliography of South America*. New Haven, HRAF, 387 p.
- Oliveira, Roberto Cardoso de.
1983. "As 'Categorias do Entendimento' na Formação da Antropologia". *Anuário Antropológico/81*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 125-48.
1985. "Tempo e Tradição: Interpretando a Antropologia". *Anuário Antropológico/84*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 191-203.
1986. "O que é Isso que Chamamos Antropologia Brasileira?". *Anuário Antropológico/85*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 227-46.
- Pastor, Humberto R. (ed.).
1985. *La Antropología en el Peru*. Lima, Consejo Nac. Ciencia y Tecnología, 285 p.
- Peirano, Mariza G.S.
1981. *The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case*. Tese de Doutorado. Harvard University.
- Perera, Miguel Angel.
1982. *Patrones de Asentamiento y Actividades de Subsistencia en el Territorio Federal Amazonas, Venezuela. Un Enfoque Histórico, Geográfico y Ecológico sobre el Origen, Evolución y Perspectivas Futuras de los Patrones de Asentamiento en la Región*. Diss. Ph.D., Univ. Bristol, Caracas. 323 p. [inédito].
- Posey, Darrell A.
1986. "Manejo da Floresta Secundária, Capoeiras, Campos e Cerrados (Kayapó)". In D. Ribeiro (ed.), B. G. Ribeiro (coord.), vol. I, pp. 173-88.
- Posey, D.A. & Balée, W. (eds.).
1989. "Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies". N. Iorque. *Advances in Economic Botany*, vol. 7. N. York Botanical Garden, 287 p.
- Reichel-Dolmatoff, G.
1975. "Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest". *Man (N.S.)*, vol. II, Londres, pp. 307-18.
1978. *Beyond the Milky Way. Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*. Los Angeles, Univ. California Press, 150 p.

1985. *Basketry as Metaphor. Arts and Crafts of the Desana Indians of the Northwest Amazon*. Los Angeles, UCLA Museum of Cultural History, 95 p.
1986. *Desana: Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*. Bogotá, Nueva Bibl. Colombiana de Cultura, 350 p. (1.ª ed. 1968).
- Ribeiro, Berta G.
- 1980a. *A Civilização da Palha. A Arte do Trançado dos Índios do Brasil*. Diss. Ph.D., FFLCH/Univ. São Paulo, 587 p. [inédito].
- 1980b. "Possibilidade de Aplicação do 'Critério de Forma', no Estudo de Contatos Inter-Tribais, através do Exame da Técnica de Remate e Pintura de Cestos". *Revista de Antropologia*, n. 23, São Paulo, pp. 31-68.
1982. "A Oleira e a Tecelã: O Papel Social da Mulher na Sociedade Asuriní". *Revista de Antropologia*, n. 25, São Paulo, pp. 25-61.
- 1984-1985. "Tecelãs Tupí do Xingu: Kayabí, Jurúna, Asuriní, Araweté". *Revista de Antropologia*, ns. 27/28, São Paulo, pp. 355-402.
- 1986a. "A Arte de Trançar: Dois Macro-Estilos, Dois Modos de Vida. Glossário dos Trançados". In D. Ribeiro (ed.), B. G. Ribeiro (coord.), vol. II, pp. 283-321.
- 1986b. "Desenhos Semânticos e Identidade Étnica: O Caso Kayabí". In D. Ribeiro (ed.), B. G. Ribeiro (coord.), vol. III, pp. 265-86.
- 1986c. "A Linguagem Simbólica da Cultura Material". In D. Ribeiro (ed.), B. G. Ribeiro (coord.), vol. III, pp. 15-27.
- 1988a. *Dicionário do Artesanato Indígena*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia/Edusp, 343 p.
- 1988b. Classificação dos Solos e Horticultura Desana. Comunicação ao 1.º Congresso Internacional de Etnobiologia, Museu Goeldi, Belém, 18 p. datil. [inédito].
- 1988c. "Die Bildliche Mythologie der Desana". In Mark Münzel (ed.), *Die Mythen Sehen. Bilder und Zeichen vom Amazonas*, Frankfurt, Museum für Völkerkunde, pp. 243-76. (Versão original inédita: "A Mitologia Pictórica dos Desana").
1989. *Arte Indígena, Linguagem Visual*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia/Edusp, 186 p. (Edição bilingüe português-inglês).
- Ribeiro, Berta G. & Kenhíri, Tolamã.
1987. "Chuvas e Constelações. Calendário Econômico Desana". *Ciência Hoje*, 6(36), Rio de Janeiro, pp. 26-37.
- Ribeiro, Darcy.
1955. "Os Índios Urubus. Ciclo Anual das Atividades de Subsistência de uma Tribo na Floresta Tropical". *Anais do XXXI Congr. Int. Americanistas*, São Paulo, pp. 127-57. Reeditado em D. Ribeiro, *Uirá Sai à Procura de Deus. Ensaios de Etnologia e Indigenismo*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976, pp. 31-59.
1957. "Culturas e Línguas Indígenas do Brasil". *Educação e Ciências Sociais*, 2(6), pp. 4-102. Reeditado parcialmente em D. Ribeiro, 1970.
1970. *Os Índios e a Civilização. A integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno*. Rio de Janeiro, Civ. Bras., 509 p. (5.ª ed. 1986).
- Ribeiro, D. & Ribeiro, Berta G.
1957. *Arte Plumária dos Índios Kaapor*. Rio de Janeiro, Civ. Bras., 146 p.
- Ribeiro, Darcy (ed.).
1986. *Suma Etnológica Brasileira*. Edição atualizada do *Handbook of South American Indians*. Vol. I: *Etnobiologia*, 300 p.; Vol. II: *Tecnologia Indígena*, 448 p.; Vol. III: *Arte Índia*, 300 p. Coordenado por Berta G. Ribeiro, Petrópolis, Vozes/Finep.
- Ricardo, Carlos Alberto (coord. geral).
1981. *Povos Indígenas do Brasil*, vol. 5: *Javari*. São Paulo, Centro Ecumênico de Docum. e Inf. (CEDI), 153 p.

1983. *Povos Indígenas do Brasil*, vol. 3: *Amapá/Norte do Pará*. São Paulo, CEDI, 269 p.
1985. *Povos Indígenas do Brasil*, vol. 8: *Sudeste do Pará (Tocantins)*. São Paulo, CEDI, 227 p.
- Rodrigues, Aryon Dall'Igna.
1964. "A Classificação do Tronco Lingüístico Tupi". *Revista de Antropologia*, n. 12, São Paulo, pp. 99-104.
1986. *Linguas Brasileiras. Para o Conhecimento das Linguas Indígenas*. São Paulo, Ed. Loyola, 134 p.
- Roe, Peter G.
1980. "Art and Residence among the Shipibo Indians of Peru: A Study in Micro-Acculturation". *American Anthropologist*, 82(1), pp. 42-71.
- Ross, Eric Barry.
1978. "Food Taboos, Diet and Hunting Strategy: The Adaptation to Animals in Amazon Cultural Ecology". *Current Anthropology*, 19(1), pp. 1-36.
- Santos, Sílvia Coelho dos.
1972. "Grupos Indígenas do Brasil". In G. Grünberg, (ed.), pp. 423-33.
- Schaden, Egon.
1972. *Homem, Cultura e Sociedade no Brasil*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 527 p.
1976. *Leituras de Etimologia Brasileira*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 527 p.
- Seeger, Anthony.
1980. "O Significado dos Ornamentos Corporais". In A. Seeger, *Os Índios e Nós. Estudos sobre Sociedades Tribais Brasileiras*, Rio de Janeiro, Ed. Campus, pp. 43-60. Publicado originalmente em *Ethnology*, 14(3), 1975.
- Seeger, Anthony & Viveiros de Castro, Eduardo.
1977. "Resenha Bibliográfica: Pontos de Vista sobre os Índios Brasileiros". *Dados*, n. 16, Rio de Janeiro, Iuperj, pp. 11-35. Reeditado em A. Seeger, *Os Índios e Nós. Estudos sobre Sociedades Tribais Brasileiras*, Rio de Janeiro, Ed. Campus, 1980, pp. 135-81.
- Seiler-Baldinger, Annemarie.
1977. "Meshwork Manufacture in South América: An Example of Applied Technology". In I. Emery & P. Fiske (ed.), *Ethnographic Textiles of the Western-Hemisphere*, Washington, The Textile Museum, pp. 35-43.
- Siskind, J.
1973. "Tropical Forest Hunters and the Economy of Sex". In D. Gross (ed.), pp. 226-40.
- Smith, J. Nigel.
1980. "Anthrosols and Human Carrying Capacity in Amazonia". *Annals of Assoc. Amer. Geographers*, 70(4), pp. 553-66.
- Sponsel, Leslie E.
1986. "Amazon Ecology and Adaptation". *Annual Rev. Anthropol.*, n. 15, pp. 67-97.
- Steward, Julian H. (ed.).
1946-1950. *Handbook of South American Indians*. Vol. I: *The Marginal Tribes*, 624 p.; Vol. III: *The Tropical Forest Tribes*, 986 p.; Vol. V: *The Comparative Ethnology of South American Indians*, 818 p.; Vol. VI: *Physical Anthropology, Linguistics and Cultural Geography of South American Indians*, 714 p.
- Stocks, Anthony.
1983. "Cocamilla Fishing: Patch Modification and Environmental Buffering in the Amazon Várzea". In R.B. Rames & W. T. Vickers (eds.), pp. 259-67.
- Susnik, Branislava.
1975. *Dispersión Tupí-Guaraní Prehistórica. Ensayo Analítico*. Assunção, Museo Etnográfico "Andres Barbero", 171 p.

- Sweet, David.
1974. *A Rich Realm of Nature Destroyed: The Middle Amazon Valley, 1640-1750*. Diss. Ph.D., University of Wisconsin, 2 vols.
- Taveira, Edna de Mello.
1982. *Etnografia da Cesta Karajá*. Col. Teses, Univ. Goiânia, Univ. Fed. Goiás, 210 p.
- Taylor, Kenneth.
1974. *Sanumá Fauna: Prohibitions and Classifications*. Caracas, Fundación La Salle, 138 p.
- Thomas, D. J.
1972. "The Indigenous Trade System of Southeast Estado Bolívar". *Antropológica*, n. 33, Caracas, pp. 3-37.
- Torres, Constantino M.
1987. "The Iconography of South American Snuff Trays and Related Paraphernalia". *Etnologiska Studier*, n. 37, Göteborg, 121 p.
- Treacy, John.
1982. "Bora Indian Agroforestry: An Alternative to Deforestation". *Cultural Survival*, 6(12), Cambridge, pp. 15-6.
- Turner, Terence S.
1979. "The Gê and Bororo Societies as Dialectical Systems: A General Model". In D. Maybury-Lewis (ed.), pp. 147-78.
1980. "The Social Skin". In J. Chérfas & R. Lewin (eds.), *Anthropological Survey of Activities Superfluous to Survival*, Londres, Temple Smith, pp. 112-40.
1987. From Cosmology to Ideology: Resistance, Adaptation and Social Consciousness among the Kayapó. Comunicação ao seminário Pesquisas Etnológicas Recentes na Amazônia, Belém, ABA/Anpocs/Museu Goeldi, 54 p. [inédito].
- Varese, Stéfano.
1973. *La Sal de los Cerros*. Lima, La Torre de Papel.
- Velthem, Lúcia H. van.
1984. *A Pele de Tulupere. Estudos dos Trançados Wayana-Aparai*. Diss. Mestrado, FFLCH/Univ. São Paulo, 307 p. [inédito].
- Verswijver, Gustaaf.
1978. *Enquête Etnographique Chez les Kayapó-Mêkrãgnotí: Contribution à l'Etude de la Dynamique des Groupes Locaux (Scission et Regroupements)*. Diss. Mestrado, École des Hautes Études, Paris, 138 p.
1985. *Considerations on Mekrãgnotí Warfare*. Diss. Ph.D., Rijksuniversiteit Gent., 418 p.
- Vickers, William T.
1983. "The Territorial Dimensions of Siona-Secoya and Encabellado Adaptation". In R.B. Hames & W. T. Vickers (eds.), pp. 451-78.
- Vidal Lux (ed.).
1984-1985. "1.º Encontro Tupi". *Revista de Antropologia*, vols. 27-28 (ed. especial). FFLCH/Univ. São Paulo, 468 p.
- Vidal, Lux & Müller, Regina A. P.
1986. "Pintura e Adornos Corporais". In D. Ribeiro (ed.), B. G. Ribeiro (coord.), vol. III, pp. 119-48.
- Viertler, Renate B.
1987. "Mito, Rito e Condições de Sobrevivência entre os Índios Boróro de Mato Grosso: Esboço para uma Abordagem Interdisciplinar do Fenômeno Mítico". *Rev. Inst. Estudos Brasileiros*, n. 27, pp. 113-24.
- Vincent, William Murray.
1986. "Máscaras. Objetos rituais do alto rio Negro". In D. Ribeiro (ed.), B. G. Ribeiro (coord.), vol. III, pp. 151-71.

- Viveiros de Castro, Eduardo
 1986a. *Araweté, os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro, Zahar/Anpocs, 744 p.
 1986b. "Sociedades Minimalistas: A Propósito do Livro de Peter Rivière". *Anuário Antropológico/85*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 265-82.
- Wagley, Charles.
 1988. *Lágrimas de Boas Vindas. Os Índios Tapirapé do Brasil Central*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia/Edusp, 299 p. (ed. original: 1977).
- Wagner, Erika.
 1972-1973. "Primeira à Terceira Bibliografia Antropológica sobre Venezuela". *Antropológica*, Caracas.
- Wagner, E. & Coppens, Walter.
 1974-1982. "Quarta à Undécima Bibliografia Antropológica sobre Venezuela". *Antropológica*, Caracas.
- Werner, Dennis
 1983. "Why do the Mekragnotí trek?". In R. B. Hames & W. T. Vickers (eds.), pp. 225-38.
- Wilbert, J. (ed.).
 1961. *The Evolution of Horticultural Systems in Native South America. Causes and Consequences. A Symposium. Antropológica*, Supl. 2, Caracas, Ed. Sucre, 128 p.
- Wilbert, Johannes.
 1975. *Warao Basketry: Form and Function*. Occasional Papers of the Museum of Cultural History. Univ. California Press, Los Angeles, 83 p.
 1981. Warao Cosmology and Ye'kuana Round-house Symbolism". *Journal of Latin-American Lore*, 7/1, pp. 17-72.
- Willey, Gordon.
 1986. "Cerâmica". In D. Ribeiro (ed.), B. G. Ribeiro (coord.), vol. 11, pp. 231-81.
- Wright, Robin.
 1981. History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper rio Negro Valley. Diss. Ph.D., Stanford Univ., 2 vols., 630 p.
- Yost, James A. & Kelley, Patricia M.
 1983. "Shotguns, Blowguns and Spears: The Analysis of Technological Efficiency". In R. B. Hames & W. T. Vickers (eds.), pp. 189-224.